

KAREN
ARMSTRONG

DEUS

EM DEFESA DE

O QUE A
RELIGIÃO
REALMENTE
SIGNIFICA

COMPANHIA DAS LETRAS



KAREN
ARMSTRONG

DEUS

EM DEFESA DE

O QUE A
RELIGIÃO
REALMENTE
SIGNIFICA

COMPANHIA DAS LETRAS

KAREN ARMSTRONG

Em defesa de Deus

O que a religião realmente significa

Tradução

Hildegard Feist



Para Joan Brown Campbell

Sumário

Introdução

PARTE I: O DEUS DESCONHECIDO (de 30 000 a.C. a 1500 d.C.)

- 1. Homo religiosus*
- 2. Deus*
- 3. Razão*
- 4. Fé*
- 5. Silêncio*
- 6. Fé e razão*

PARTE II: O DEUS MODERNO (de 1500 d.C. ao presente)

- 7. Ciência e religião*
- 8. Religião científica*
- 9. Iluminismo*
- 10. Ateísmo*
- 11. Desconhecimento*
- 12. A morte de Deus?*

Epílogo

Agradecimentos

Notas

Glossário

Bibliografia selecionada

Introdução

Falamos demais sobre Deus e, geralmente, ficamos na superficialidade. Em nossa sociedade democrática, achamos que o conceito de Deus deveria ser fácil, e a religião, acessível a todos. “Aquele livro é muito difícil!”, alguns leitores me dizem, em tom de desaprovação. “Claro que é!”, tenho vontade de responder. “É sobre Deus.” Mas muita gente acha esse tema complicado demais. Certamente, todos sabem quem é Deus: o Ser Supremo, uma Personalidade divina, o Criador do universo e de tudo que nele existe. E ficam perplexos quando lhes explicam que é inexato chamar Deus de Ser Supremo, porque Deus não é um ser, e que na verdade não temos ideia do que estamos dizendo, quando afirmamos que ele é bom, sábio ou inteligente. Os crentes sabem, em teoria, que Deus é absolutamente transcendente, porém às vezes parecem acreditar que sabem exatamente quem ele é e o que ele pensa, ama e espera. Tendemos a domesticar a alteridade de Deus. Vivemos pedindo a ele que abençoe nosso país, salve nossa rainha, cure nossa doença ou nos dê um belo dia para fazermos um piquenique. Vivemos lembrando a Deus que ele criou o mundo e que nós somos pobres pecadores, como se ele pudesse esquecer isso. Os políticos citam Deus para justificar seus atos; os professores o usam para manter a ordem na sala de aula; e os terroristas cometem atrocidades em nome de Deus. Imploramos a Deus que fique do nosso lado numa eleição ou numa guerra, ainda que nossos opositores também sejam, presumivelmente, filhos de Deus e objeto de seu amor e de sua atenção.

Também tendemos a achar que a humanidade sempre pensou em Deus da mesma forma que pensamos hoje, embora nossas condições de vida e nossa visão de mundo sejam totalmente diferentes. No entanto, apesar de nosso brilhantismo científico e tecnológico, às vezes nosso pensamento religioso é incrivelmente atrasado, até mesmo primitivo. Em alguns aspectos, o Deus moderno se parece com o Deus Alto da remota

Antiguidade, uma teologia considerada absurda e, por isso mesmo, unanimemente abandonada ou radicalmente reinterpretada. No mundo pré-moderno, muita gente sabia que é difícil falar de Deus.

A teologia é uma disciplina verborreica. Sobre Deus já se escreveram páginas e páginas, já se discorreu sem parar. Contudo, alguns dos maiores teólogos judeus, cristãos e muçulmanos deixam claro que, embora seja importante expressar nossas ideias sobre o divino, essas doutrinas são obra humana e, por conseguinte, só podem ser inadequadas. Eles conceberam exercícios espirituais que, deliberadamente, subvertem padrões normais de pensamento e linguagem para ajudar os fiéis a entender que as palavras utilizadas para descrever coisas mundanas não servem para falarmos de Deus. Ele não é bom, divino, poderoso ou inteligente em qualquer sentido que possamos compreender. Não podemos sequer dizer que Deus existe, porque nosso conceito de existência é limitado demais. Alguns sábios preferem dizer que Deus é “Nada”, porque ele não é outro ser. Certamente, não podemos interpretar nossas escrituras ao pé da letra, como se abordassem fatos divinos. Esses teólogos considerariam idólatras algumas de nossas ideias modernas a respeito de Deus.

Não foram só alguns teólogos radicais que assumiram essa postura. O simbolismo ocorria mais naturalmente no mundo pré-moderno que no atual. Na Europa medieval, por exemplo, os cristãos aprendiam a ver a missa como uma representação da vida, da morte e da ressurreição de Jesus. O fato de não entenderem latim reforçava a mística do ritual. Grande parte da missa era rezada pelo padre em voz baixa, e o silêncio solene, o drama litúrgico, com sua música e seus gestos estilizados, situavam os fiéis num espaço mental separado do cotidiano. Hoje, muitos podem ter um exemplar da Bíblia ou do Alcorão e sabem ler, mas, no passado, a maioria das pessoas tinha uma relação totalmente diferente com suas escrituras. Elas ouviam esses textos recitados pouco a pouco, em geral numa língua estrangeira e sempre num contexto litúrgico elevado. Os pregadores lhes recomendavam que não tomassem esses textos ao pé da letra e sugeriam interpretações figuradas. Nos mistérios representados anualmente na festa de Corpus Christi, os autores medievais não hesitavam em modificar as histórias bíblicas, acrescentar novas personagens e transportá-las para a época contemporânea. Esses enredos não eram históricos no sentido atual porque eram mais que história.

Na maioria das culturas pré-modernas havia duas formas de pensar, falar e adquirir conhecimento. Os gregos as chamavam de mythos e logos.¹ Ambas eram essenciais, e não se considerava uma superior à outra; elas não conflitavam, mas se

complementavam. Cada qual tinha sua esfera de competência, e era tolice misturá-las. O logos (razão) era a forma pragmática de pensar que permitia uma atuação eficaz das pessoas no mundo. Tinha, pois, de corresponder com exatidão à realidade exterior. O homem sempre precisou do logos para produzir uma arma eficiente, organizar sua sociedade ou planejar uma expedição. O logos estava voltado para o futuro, sempre buscando novas maneiras de controlar o meio ambiente, aprimorar velhas ideias ou inventar algo novo. O logos era essencial para a sobrevivência de nossa espécie. Mas tinha suas limitações: não conseguia aliviar o sofrimento humano, nem desvendar o significado último das lutas da vida. Para isso, recorria-se ao mythos, ou mito.

Hoje, vivemos numa sociedade de logos científico, e o mito caiu em descrédito. No linguajar popular, mito é algo que não é verdadeiro. No passado, porém, o mito não era uma confortável fantasia; ao contrário, como o logos, embora de outra maneira, ajudava nossos ancestrais a viver de modo criativo num mundo confuso.² Os mitos contam histórias de deuses, porém, na verdade, focalizam aspectos da condição humana, mais elusivos, intrigantes e trágicos, que fogem à alçada do logos. Tem-se dito que o mito era uma forma primitiva de psicologia. As histórias de heróis que percorrem labirintos, descem ao mundo dos mortos ou combatem monstros não eram vistas como narrativas essencialmente factuais. Tinham a função de ajudar as pessoas a transpor as regiões obscuras da psique, regiões que são de difícil acesso, mas influenciam profundamente nossa maneira de pensar e de agir.³ Temos de entrar no labirinto de nossa própria mente e combater nossos demônios. Quando iniciaram o estudo científico da alma, Freud e Jung, instintivamente, se voltaram para esses mitos antigos. O mito nunca pretendia ser o relato preciso de um acontecimento histórico; era algo que, de algum modo, aconteceu um dia, mas também acontece o tempo todo.

No entanto, para o mito ser eficaz, não bastava que se acreditasse nele. O mito era, essencialmente, um plano de ação. Podia colocar o indivíduo na postura espiritual ou psicológica correta, porém cabia a ele dar o passo seguinte e fazer da “verdade” do mito uma realidade em sua vida. A única maneira de calcular o valor e a verdade de um mito consistia em agir de acordo com ele. O mito do herói, por exemplo, que assume a mesma forma em quase todas as tradições culturais, ensinava a pessoa a descobrir o próprio potencial heroico.⁴ Mais tarde, relatos sobre figuras históricas como Buda, Jesus ou Maomé foram criados em conformidade com esse paradigma, para que os seguidores desses homens pudessem imitá-los. Posto em prática, o mito podia revelar algo profundamente verdadeiro acerca da humanidade. Mostrava como levar uma vida mais rica e intensa, como lidar com a mortalidade e como suportar o inevitável

sofrimento da carne. Contudo, se não se aplicasse a determinada situação, permaneceria abstrato e inacreditável. Desde tempos muito antigos, encenavam-se mitos em cerimônias estilizadas, que afetavam esteticamente os participantes e, como qualquer obra de arte, descortinavam-lhes uma dimensão mais profunda da existência. Mito e ritual eram, pois, inseparáveis — tanto que é frequente a discussão acadêmica sobre o que veio antes: a narrativa mítica ou os ritos relacionados com ela.⁵ Sem ritual, os mitos não faziam sentido e permaneciam tão obscuros quanto uma partitura musical, que é impenetrável para a maioria das pessoas até o momento de sua execução.

Portanto, religião não é, essencialmente, algo que se pensa, mas algo que se faz. Chega-se a sua verdade por meio de atos concretos. Ninguém aprende a dirigir simplesmente lendo o manual ou estudando o código de trânsito. Assim como não aprende a dançar, pintar ou cozinhar folheando textos ou receitas. As regras de um jogo podem parecer obscuras, desnecessariamente complicadas e tediosas até o momento em que começamos a jogar, e, então, tudo faz sentido. Certos aprendizados requerem uma prática constante e dedicada, mas, se perseveramos, conseguimos fazer algo que, no começo, parecia impossível. Em vez de afundar até o piso da piscina, conseguimos boiar. Podemos aprender a saltar mais alto e com mais graça do que parece humanamente possível, ou cantar com extraordinária beleza. Nem sempre entendemos como realizamos essas façanhas, porque a mente dirige o corpo de um modo que ultrapassa a deliberação consciente e lógica. Mas de alguma maneira aprendemos a transcender nossa capacidade inicial. Algumas dessas atividades proporcionam indescritível alegria. O musicista mergulha em sua música, o dançarino se torna inseparável de sua dança, o esquiador se sente em perfeita sintonia com o mundo exterior, quando desliza pela encosta a toda a velocidade. É uma satisfação mais profunda que um simples “sentir-se bem”. É o que os gregos chamavam de *ekstasis*, um “sair” da norma.

Religião é uma disciplina prática que nos ensina a descobrir novas capacidades mentais e afetivas. Esse é um dos temas centrais deste livro. Não adianta analisar magistralmente os ensinamentos da religião, para avaliar sua verdade ou sua mentira, antes de adotar um estilo de vida religioso. Só vamos descobrir a verdade — ou a mentira — dessas doutrinas se as traduzirmos em ação ritual ou ética. Como qualquer aprendizado, a religião requer perseverança, esforço e disciplina. Algumas pessoas se sairão melhor que outras; algumas serão terrivelmente inaptas; e algumas não entenderão nada. Mas quem não se dedicar não chegará a lugar nenhum. Os religiosos

acham difícil explicar como seus rituais e suas práticas funcionam, assim como o patinador talvez desconheça as leis físicas que lhe permitem deslizar sobre o gelo, apoiado numa fina lâmina.

Os primeiros daoístas viam a religião como uma “aptidão” adquirida por meio da prática constante. Zhuangzi (c. 370-311 a.C.), uma das figuras mais importantes da história espiritual da China, explica que não adianta analisar logicamente os ensinamentos religiosos. E cita o carpinteiro Bian: “Se martelo com muita delicadeza, por mais prazeroso que seja, não consigo fabricar uma boa roda. Se martelo furiosamente, logo me canso, e a coisa não funciona! Portanto, nem muita delicadeza, nem muita força. Pego-a na mão e a retenho no coração. Não sei exprimir isso com palavras, só sei que é assim”.⁶ Um corcunda que, com uma vara viscosa, pegava cigarras na floresta nunca deixava escapar nenhuma. Ele havia aprimorado seus poderes de concentração a tal ponto que se absorvia por inteiro em sua tarefa, e suas mãos pareciam movimentar-se por si mesmas. Não sabia como fazia isso; sabia apenas que adquirira essa aptidão após meses de prática. Zhuangzi explica que esse desprendimento é um ekstasis que nos permite sair da esfera do ego e experimentar o divino.⁷

Quem adquire essa aptidão descobre uma dimensão transcendente da vida, que não é simplesmente uma realidade exterior, mas é idêntica ao nível mais profundo de seu ser. Essa realidade, que chamam de Deus, Dao, brahman ou nirvana, é um fato da vida humana. Contudo, é impossível explicá-la em termos de logos. Essa imprecisão não tem nada de frustrante, como um ocidental moderno poderia imaginar, mas acarreta um ekstasis que transporta os praticantes para além dos estreitos limites do eu. Nosso conhecimento voltado para a ciência procura dominar a realidade, explicá-la e mantê-la sob o controle da razão, porém o prazer do desconhecimento também faz parte da experiência humana. Mesmo hoje, poetas, filósofos, matemáticos e cientistas descobrem que a contemplação do insolúvel é uma fonte de alegria, admiração e contentamento.

Uma das curiosas características de nossa mente é a capacidade de ter ideias e experiências que ultrapassam nosso entendimento conceitual. Vivemos levando nossos pensamentos ao extremo, de modo que nossa mente parece elidir-se naturalmente numa apreensão da transcendência. A música sempre foi inseparável da expressão religiosa, porque, como a religião no que ela tem de melhor, assinala os “limites da razão”.⁸ Assim como um território se define por suas fronteiras, a música precisa ser definitivamente racional. Ela é a mais corpórea das artes: é produzida por sopro, voz,

crina de cavalo, conchas, vísceras e couros e “ressoa em nosso corpo em níveis mais profundos que a vontade ou a consciência”.⁹ Mas ela também é cerebral; requer o equilíbrio de complexas energias e relações formais e está intimamente associada à matemática. Não obstante, essa atividade intensamente racional chega à transcendência. A música ultrapassa o alcance das palavras: não trata de alguma coisa. Um quarteto da fase final de Beethoven não representa tristeza, porém suscita tristeza no ouvinte e nos executantes; contudo, não é uma experiência triste. Como a tragédia, produz intenso prazer e percepção. Parece que sentimos tristeza diretamente, de um modo que transcende o ego, porque não é minha tristeza, mas a tristeza em si. Na música, portanto, o subjetivo e o objetivo se unem. A linguagem tem limites que não podemos transpor. Quando ouvimos nossas canhestras tentativas de expressão, percebemos uma inexprimível alteridade. “Decididamente, é o fato de que a linguagem tem fronteiras que fornece a prova de uma presença transcendente no tecido do mundo”, explica o crítico inglês George Steiner. “É só porque não podemos avançar, porque as palavras maravilhosamente nos faltam, que experimentamos a certeza de um significado divino ultrapassando e envolvendo o nosso.”¹⁰ Diariamente, a música nos confronta com um modo de conhecimento que desafia a análise lógica e a prova empírica. “Ela transborda de significados que não se traduzem em estruturas lógicas ou em expressões verbais.”¹¹ Portanto, toda arte aspira constantemente à condição da música; assim também a teologia, em sua melhor forma.

Um cético moderno achará impossível aceitar a conclusão de Steiner de que “o que está além da palavra humana fala de Deus”.¹² Mas isso talvez se deva a nossa ideia muito limitada de Deus. Não praticamos e, por isso, perdemos a aptidão para a religião. Nos séculos XVI e XVII, época que os historiadores consideram o início da era moderna, os ocidentais começaram a construir uma nova espécie de civilização, governada pela racionalidade científica e baseada economicamente na tecnologia e no investimento de capital. O logos obteve resultados tão espetaculares que o mito caiu em descrédito, e o método científico se firmou como o único meio confiável de alcançar a verdade. Isso dificultaria ou até impossibilitaria a religião. Os teólogos começaram a adotar os critérios da ciência, e os mythoi do cristianismo passaram a ser tidos como suscetíveis de verificação empírica, racional e histórica e submetidos a um estilo de pensar que lhes era estranho. Filósofos e cientistas já não viam sentido no ritual, e o conhecimento religioso se tornou puramente teórico. Perdemos a capacidade de interpretar as velhas histórias de deuses caminhando pela terra, mortos saindo do túmulo, mares se abrindo miraculosamente. Passamos a entender conceitos como fê,

revelação, mito, mistério e dogma de uma forma que muito surpreenderia nossos ancestrais. O significado da palavra “crença” mudou, de maneira que a crédula aceitação de doutrinas religiosas se tornou o pré-requisito da fé, tanto que, hoje, com frequência chamamos as pessoas religiosas de “crentes”, como se sua principal atividade fosse aceitar “em confiança” dogmas estabelecidos.

Essa interpretação racionalizada da religião resultou em dois fenômenos tipicamente modernos: fundamentalismo e ateísmo. Há uma relação entre ambos. A devoção defensiva, popularmente denominada fundamentalismo, irrompeu em quase todas as grandes religiões ao longo do século XX.¹³ Desejosos de chegar a uma fé inteiramente racional e científica, que sacrifique o *mythos* ao *logos*, os fundamentalistas cristãos interpretam as Escrituras com uma literalidade que não encontra paralelo na história da religião. Nos Estados Unidos, os fundamentalistas protestantes elaboraram uma ideologia conhecida como ciência da criação, que considera os *mythoi* da Bíblia cientificamente acurados. Eles têm lutado contra o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas, porque contradiz a história da criação narrada no primeiro capítulo do Gênesis.

Historicamente, o ateísmo raras vezes consiste numa cabal negação do sagrado, mas quase sempre rejeita determinada concepção do divino. Nos primórdios de sua história, cristãos e muçulmanos eram chamados de ateus pelos pagãos contemporâneos, não porque negassem a realidade de Deus, mas porque sua concepção de divindade era tão diferente que parecia blasfema. Portanto, o ateísmo depende, parasiticamente, da forma de teísmo que está procurando eliminar e se torna sua imagem invertida. O ateísmo ocidental clássico se desenvolveu durante o século XIX e no início do XX com Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, cuja ideologia era, essencialmente, uma reação à percepção teológica de Deus que se formara na Europa e nos Estados Unidos ao longo da era moderna. O ateísmo mais recente de Richard Dawkins, Christopher Hitchens e Sam Harris é diferente, porque se concentra no Deus dos fundamentalismos e porque esses três autores afirmam que o fundamentalismo constitui a essência de toda religião. Isso enfraquece sua crítica, porque, na verdade, o fundamentalismo é uma forma de fé inortodoxa que com frequência deturpa a tradição que está tentando defender. Mas os novos ateus têm um público numeroso, não só na Europa secular, como até mesmo nos Estados Unidos, que são mais convencionais no tocante a religião. A popularidade de seus livros indica que muita gente está confusa e até furiosa com o conceito de Deus que lhe foi legado.

É uma pena que Dawkins, Hitchens e Harris se expressem com tanto destempero, porque algumas de suas críticas são válidas. Os religiosos realmente cometeram atrocidades e crimes, e a teologia fundamentalista que os novos ateus atacam é realmente improfícua, como diriam os budistas. No entanto, eles se recusam, por princípio, a dialogar com os teólogos mais representativos da tradição predominante. Por conseguinte, sua análise é decepcionantemente rasa, porque se baseia numa teologia muito rasteira. Na verdade, os novos ateus não são suficientemente radicais. Teólogos judeus, cristãos e muçulmanos têm repetido, há séculos, que Deus não existe e que não existe “nada” mais além; com isso, não pretendem negar a realidade de Deus, mas salvaguardar a transcendência divina. Contudo, em nossa sociedade falastrona e opiniática, parece que perdemos de vista essa importante tradição, que poderia resolver muitos de nossos atuais problemas religiosos.

Não tenho a intenção de atacar as crenças sinceras de ninguém. O simbolismo do Deus moderno funciona bem para milhares de pessoas: reforçado por rituais inspiradores e pela disciplina de uma comunidade vibrante, esse simbolismo lhes proporciona um sentido de transcendência. Todas as religiões do mundo afirmam que a verdadeira espiritualidade se expressa na prática da compaixão, na capacidade de sentir com o outro. Se uma ideia convencional de Deus inspira empatia e respeito para com todos, ela está cumprindo seu papel. Não obstante, o Deus moderno é só uma das muitas teologias elaboradas ao longo da história do monoteísmo, ou seja, ao longo de três milênios. Como Deus é infinito, ninguém pode ter a última palavra. Muita gente está confusa em relação à natureza da verdade religiosa, e essa perplexidade é exacerbada pelo caráter agressivo de tantas discussões religiosas travadas no momento. Estou preocupada com isso, e meu objetivo é simplesmente propor algo novo.

Compreendo a irritação dos novos ateus, porque, como expliquei em minhas memórias, *A escada espiral*, durante muitos anos, eu mesma não quis nada com a religião, e alguns de meus primeiros livros tendiam ao dawkinsesco. Nos últimos vinte anos, porém, meu estudo das religiões me levou a rever antigas posições. Não só me abriu caminho para os aspectos religiosos de outras tradições, que atenuaram a fê provinciana e dogmática de minha infância, como me proporcionou uma nova visão do cristianismo, levando-me a avaliar meticulosamente os dados que colhi. Uma das coisas que aprendi foi que brigar por causa de religião é contraproducente e não esclarece nada. Não só impossibilita a verdadeira experiência religiosa, como transgride a tradição racionalista socrática.

Na primeira parte deste livro, tento mostrar duas coisas: que, no mundo pré-moderno, pensava-se em Deus de um modo que pode ajudar a resolver algumas

questões problemáticas para nós — Escrituras, inspiração, criação, milagres, fé, crença e mistério — e que a religião pode desandar. Na segunda parte, abordo o surgimento do Deus moderno, que lançou por terra muitos pressupostos religiosos tradicionais. Evidentemente, não é possível esgotar o assunto. Assim, concentrei-me no cristianismo, porque é a tradição mais diretamente afetada pelo advento da modernidade científica e a mais castigada pelo novo ataque ateísta. E, no âmbito do cristianismo, ative-me a temas e tradições relacionados com nossos atuais problemas religiosos. Religião é algo complexo; em toda época há numerosos tipos de devoção. Nenhum prevalece inteiramente. As pessoas praticam sua fé de muitas maneiras distintas e, às vezes, contraditórias. Contudo, até o advento da modernidade ocidental, uma deliberada reticência em relação a Deus ou ao sagrado era constante não só no cristianismo, como nas outras grandes religiões. Acreditava-se que Deus ultrapassasse ideias e conceitos humanos e que só se poderia conhecê-lo mediante a prática fervorosa. Perdemos de vista esse aspecto importante, e creio que esse é um dos motivos pelos quais muitos ocidentais contemporâneos acham tão difícil o conceito de Deus. Isso me levou a dedicar especial atenção a essa disciplina esquecida, na esperança de que possamos ver de uma nova maneira nossa atual situação. Naturalmente, essa não era uma atitude universal. Era só um elemento crucial na prática do cristianismo e de outras religiões monoteístas e não teístas — e um elemento que merece nossa atenção.

Apesar de muita gente ser hostil à fé, está ocorrendo uma revivescência religiosa. Contrariando as confiantes predições secularistas de meados do século XX, a religião não está em vias de desaparecer. No entanto, se não superar a propensão à violência e à intolerância que sempre foi inerente não só ao monoteísmo, como ao moderno éthos científico, a nova religiosidade será “improfícua”. Vemos, hoje, muito dogmatismo religioso e secular, mas também há uma crescente percepção do valor do desconhecido. Não podemos recriar o passado, mas podemos aprender com seus erros e seus acertos. Uma longa tradição religiosa nos insta a admitir os limites de nosso conhecimento e ressalta a importância do silêncio, da reticência, da reverência. É o que espero examinar neste livro. Uma das condições para obter conhecimento sempre foi a disposição de abandonar o que pensamos que sabemos a fim de avaliar verdades que nunca sequer imaginamos. Para chegar a um novo entendimento, talvez tenhamos de desaprender muita coisa sobre religião. Não é fácil falar do que chamamos de Deus, e a busca religiosa muitas vezes começa com a dissolução deliberada de padrões de pensamento usuais. Talvez fosse isso que nossos remotos antepassados tentaram criar em seus extraordinários templos subterrâneos.

PARTE I

O DEUS DESCONHECIDO

(de 30000 a.C. a 1500 d.C.)

1. Homo religiosus

Quando o guia desliga a lanterna, nas cavernas subterrâneas de Lascaux, na Dordonha, o efeito é arrasador. “De repente, os sentidos sucumbem, os milênios se encurtam”, lembra um visitante. “Nunca na vida você esteve numa escuridão mais escura. É... não sei... um completo nocaute. Você não sabe se está indo para o norte, para o sul, para o leste ou para o oeste. Perde todo o senso de direção e está numa escuridão que nunca viu o sol.” A consciência normal à luz do dia desaparece, você se sente “dissociado de toda preocupação, de toda exigência do mundo superior, que ficou para trás”.¹ Para chegar à primeira das cavernas decoradas por nossos ancestrais paleolíticos na Idade da Pedra, 17 mil anos atrás, os visitantes têm de percorrer, aos tropeços, os vinte e poucos metros de um túnel inclinado e penetrar cada vez mais nas entranhas da terra, afastando-se quase vinte metros da superfície do solo. Então, o guia subitamente dirige o facho de luz para o teto, e os animais pintados parecem emergir das profundezas da pedra. Uma estranha criatura com a barriga túmida e longos chifres pontudos caminha atrás de uma fila de bois, cavalos, cervos e touros selvagens, que parecem, ao mesmo tempo, em movimento e em repouso.

No total, são uns seiscentos afrescos e 1500 gravuras no labirinto de Lascaux. Há um cervo negro bramindo, uma vaca saltando e um grupo de cavalos dirigindo-se para o lado oposto. Na entrada de outra longa passagem conhecida como Nave, há um friso de elegantes cervos logo acima de uma saliência rochosa, de modo que eles dão a impressão de estar nadando. Vemos essas imagens muito mais claramente do que os artistas do Paleolítico as viam, pois eles trabalhavam à luz de tochas, precariamente instalados em andaimes que deixaram buracos na parede. Geralmente, pintavam novas figuras sobre imagens já existentes, embora houvesse amplo espaço vazio nas

proximidades. Parece que a localização era crucial e, por motivos que nem sequer imaginamos, alguns lugares eram considerados mais adequados que outros. O tema também obedecia a regras que não temos a esperança de entender. Os artistas selecionavam apenas algumas das espécies que conheciam, e não há representações da rena, que lhes fornecia alimento.² Os animais são sistematicamente retratados aos pares — bois e bisões com cavalos, bisões com mamutes —, em combinações que não ocorriam na realidade.³ Lascaux não é única. Existem cerca de trezentas cavernas pintadas nessa região do sul da França e norte da Espanha. Em algumas, as pinturas são mais elementares, porém em todas essas cavernas as imagens e sua disposição são basicamente as mesmas. O sítio mais antigo, em Grosse Chauvet, data de cerca de 30000 a.C., época em que aparentemente a evolução do *Homo sapiens* passou por uma abrupta mudança nessa localidade. A população aumentou consideravelmente, o que talvez tenha acarretado tensão social. Para alguns historiadores, a arte das cavernas registra um “conjunto de rituais socialmente concebidos [...] para controlar conflitos [...] pictoricamente codificados para serem preservados e transmitidos de uma geração a outra”.⁴ Mas as pinturas também expressam uma apreciação intensamente estética do mundo natural. Temos ali a mais antiga evidência conhecida de um sistema ideológico, que vigorou durante uns 20 mil anos, até as cavernas caírem em desuso, por volta de 9000 a.C.⁵

Atualmente, os estudiosos acreditam que esses labirintos eram locais sagrados, nos quais se realizava algum tipo de ritual. Segundo alguns historiadores, a finalidade desses lugares era puramente pragmática, porém sua manutenção demandava um trabalho enorme e improdutivo. Alguns são tão fundos que alcançá-los requeria horas. Visitá-los era perigoso, cansativo, dispendioso e demorado. Acredita-se que as cavernas eram santuários e que, como em qualquer templo, sua iconografia refletia uma visão radicalmente diversa da visão do mundo exterior.⁶ No Ocidente moderno, não construímos templos como esses. Nossa maneira de ver o mundo é predominantemente racional e, para nós, pensar mediante conceitos é mais fácil que pensar mediante imagens. Se já temos dificuldade para decifrar o simbolismo de uma catedral medieval como Chartres, esses santuários paleolíticos constituem para nós um desafio praticamente insuperável.

Dispomos, contudo, de algumas pistas para nos ajudar. Numa caverna de Lascaux, chamada de Cripta porque é ainda mais funda que as outras, há uma pintura extraordinária, que data de aproximadamente 12000 a.C. e focaliza um enorme bisão com o quarto traseiro atravessado por uma lança. Diante dele jaz um

homem, desenhado num estilo muito mais rudimentar que os animais, com os braços abertos, o falo ereto e o que parece uma máscara de ave; uma cabeça de ave encima seu bastão, que também está no chão, a seu lado. Parece a ilustração de uma lenda bem conhecida e, talvez, seja o mito fundador do santuário. A mesma cena se repete em Villars, nas proximidades, e em Le Roc de Sers, perto de Limoges, antecipando-se em 5 mil anos às pinturas de Lascaux.⁷ Foram encontradas 55 imagens semelhantes nas outras cavernas e três desenhos rupestres do Paleolítico, na África; todos mostrando homens que confrontam animais num estado de transe, com os braços erguidos.⁸ Esses homens provavelmente eram xamãs.

Sabemos que o xamanismo surgiu na África e na Europa paleolíticas e chegou à Sibéria, de onde se difundiu para a América e a Austrália, onde o xamã ainda é o líder religioso dos povos indígenas caçadores. Apesar da inevitável influência de civilizações vizinhas, muitas estruturas originais dessas sociedades, que se mantêm num estágio semelhante ao do Paleolítico, permaneceram intactas até o final do século XIX.⁹ Hoje, há uma notável continuidade nas descrições do voo extático do xamã, desde a Sibéria até a Terra do Fogo, passando pelas Américas:¹⁰ ele entra em transe durante uma sessão pública e acredita que voa para consultar os deuses a respeito da localização da caça. Nessas sociedades tradicionais, os caçadores não veem as espécies como categorias distintas ou definitivas: os homens podem se tornar animais e vice-versa. Os xamãs têm como guardiães pássaros e outros animais e sabem conversar com os bichos, que são reverenciados como mensageiros de poderes superiores.¹¹ A visão do xamã legitima a caça e a matança de animais dos quais dependem essas sociedades.

Os caçadores se angustiam com o abate de animais que são seus amigos e protetores e, para aliviar esse mal-estar, cercam a caça de tabus e proibições. Acreditam que, numa época muito antiga, os animais fizeram um pacto com os homens e que agora um deus conhecido como Mestre Animal periodicamente envia rebanhos do mundo subterrâneo para serem mortos nas caçadas, porque os caçadores prometeram realizar os ritos que lhes asseguram vida póstuma. Geralmente, os caçadores se abstêm de sexo antes de uma expedição, caçam em estado de pureza ritual e sentem profunda empatia com sua presa. No deserto de Kalahari, onde a madeira é escassa, os bosquímanos só dispõem de armas leves, que mal roçam a pele da presa e, por isso, colocam em suas flechas um veneno letal, que provoca morte muito lenta. O caçador deve permanecer ao lado de sua vítima, gritando quando ela grita e participando simbolicamente de sua agonia. Outras tribos se identificam com a presa cobrindo-se com sua pele. Depois de retirar a carne dos ossos, algumas reconstituem os animais

mortos com o esqueleto e a pelagem; outras enterram esses restos não comestíveis, devolvendo, simbolicamente, o animal ao mundo subterrâneo de onde ele veio.¹²

Os caçadores do Paleolítico talvez tivessem uma visão de mundo semelhante. Alguns mitos e ritos que conceberam aparentemente sobreviveram nas tradições de culturas posteriores que conheciam a escrita. O sacrifício de animais, por exemplo, rito central de quase todo sistema religioso da Antiguidade, preservava cerimônias de caça pré-históricas e mantinha a homenagem ao animal que dava a vida pela humanidade.¹³ Uma das funções do ritual é suscitar uma ansiedade de tal ordem que a comunidade seja obrigada a confrontá-la e controlá-la. Parece que, desde a origem, a vida religiosa sempre esteve associada ao reconhecimento de que a vida de algumas criaturas depende, tragicamente, da destruição de outras.

As cavernas do Paleolítico talvez abrigassem ritos semelhantes. Algumas pinturas apresentam dançarinos envoltos em peles de animais. Os bosquímanos dizem que suas pinturas rupestres retratam “o mundo existente por trás do mundo que vemos com nossos próprios olhos” e visitado pelos xamãs em seus voos místicos.¹⁴ Eles besuntam as paredes das cavernas com o sangue, os excrementos e a gordura dos animais que mataram para, assim, devolvê-los simbolicamente à terra; os pintores paleolíticos usavam sangue e gordura animais, e o próprio ato de pintar talvez fosse um ritual de restituição.¹⁵ É possível que as imagens representem os animais eternos, arquetípicos que, no mundo superior, assumem uma forma física temporária.¹⁶ Toda a religião antiga se baseava no que se denominou de filosofia perene, porque é algo que, de um modo ou de outro, está presente em muitas culturas pré-modernas. Para a filosofia perene, cada pessoa, cada objeto, cada experiência constitui uma réplica de uma realidade existente num mundo sagrado mais eficaz e duradouro que o nosso.¹⁷ Quando sai para caçar, o aborígene australiano se sente em perfeita união com o Primeiro Caçador, integrado numa realidade mais rica e mais poderosa, que lhe dá a sensação de estar plenamente vivo e completo.¹⁸ Pode ser que, antes de partir para a perigosa busca de alimento, os caçadores de Lascaux revivessem a caçada arquetípica entre essas representações do campo eterno, pintadas nas paredes da caverna.¹⁹

Evidentemente, tudo que podemos fazer é conjecturar. Alguns estudiosos acreditam que nessas cavernas tinham lugar as cerimônias de iniciação dos meninos, que marcavam sua passagem da infância à maturidade. Esse tipo de iniciação era crucial na religião antiga, e sociedades tradicionais ainda o praticam hoje.²⁰ Quando chegam à puberdade, os meninos são separados da mãe e submetidos a provas assustadoras,

que os transformarão em homens. A tribo não pode se dar ao luxo de esperar que um adolescente “se encontre”, no estilo ocidental; da noite para o dia, ele tem de abandonar a dependência da infância e assumir os fardos da idade adulta. Para isso, é posto numa tumba, enterrado, informado de que um monstro logo irá devorá-lo, açoitado, circuncidado e tatuado. A iniciação bem conduzida obriga-o a buscar dentro de si mesmo qualidades que ele nem imaginava possuir. Os psicólogos nos dizem que o terror de tal experiência provoca uma desorganização regressiva da personalidade que, se for habilmente administrada, pode levar a uma reorganização construtiva das potencialidades do menino. Ele enfrentou a morte, ressurgiu do outro lado e agora está psicologicamente preparado para arriscar a própria vida por seu povo.

Mas o propósito do ritual não é simplesmente transformá-lo numa eficiente máquina de matar; é treiná-lo para matar da maneira sagrada. Comumente, o menino toma conhecimento da mitologia mais esotérica de sua tribo durante sua iniciação. No decorrer desses ritos traumáticos, primeiramente ouve falar do Mestre Animal, do pacto, da magnanimidade dos bichos e dos rituais que os devolverão à vida. Nessas circunstâncias extraordinárias, separado de tudo que lhe é familiar, o menino é conduzido a um novo estado de consciência que lhe permite apreciar o profundo elo que une caçador e presa na luta de ambos pela sobrevivência. Esse não é o tipo de conhecimento que adquirimos mediante deliberações puramente lógicas, mas assemelha-se ao conhecimento proporcionado pela arte. Um poema, uma peça, um grande quadro têm o poder de mudar nossa percepção de maneiras que não conseguimos explicar por meio da lógica, mas que parecem incontestavelmente verdadeiras. Descobrimos que coisas diferentes aos olhos da razão estão, de alguma forma, profundamente relacionadas ou que um objeto dos mais corriqueiros — uma cadeira, um girassol, um par de botas — tem uma importância numinosa. A arte envolve nossas emoções, mas, para não ficar na superficialidade, essa nova percepção precisa calar mais fundo que as sensações, efêmeras pela própria natureza.

Se os historiadores estão certos sobre a função das cavernas de Lascaux, religião e arte já surgiram inseparáveis. Assim como a arte, a religião constitui uma tentativa de dar sentido à vida em face do sofrimento e da injustiça. Estamos sempre em busca de sentido e por isso nos desesperamos facilmente. Criamos religiões e obras de arte para ajudar-nos a encontrar algum valor em nossas vidas, apesar de todas as desanimadoras evidências em contrário. A experiência da iniciação também mostra que o sentido de um mito como o do Mestre Animal deriva, em grande parte, do contexto ritualizado em que seu relato se situa.²¹ Ainda que não seja empiricamente

verdadeiro, ainda que desafie as leis da lógica, um bom mito nos dirá algo valioso sobre a condição humana. Como qualquer obra de arte, o mito só faz sentido quando nos abrimos sinceramente para ele e deixamos que nos transforme. Se nos mantemos distantes, ele permanece obscuro, incompreensível e até mesmo ridículo.

Religião dá trabalho. Os insights religiosos não são óbvios; é preciso cultivá-los da mesma forma que a apreciação das artes plásticas, da música, da poesia. O esforço intenso que a religião requer se evidencia de modo especial no labirinto subterrâneo de Trois Frères, em Ariège, nos Pireneus. O dr. Herbert Kuhn, que visitou o local em 1926, doze anos depois de sua descoberta, descreveu a terrível experiência de rastejar pelo túnel — trinta centímetros de altura em alguns pontos — que leva ao centro desse magnífico santuário paleolítico. “Parecia que eu estava me arrastando num caixão”, lembrou. “O coração saltava no peito, e era difícil respirar. É horrível ter um teto tão perto da cabeça.” Kuhn escutava os gemidos dos outros integrantes do grupo, lutando com a escuridão. Quando finalmente chegaram ao vasto saguão subterrâneo, foi “como uma redenção”.²² Aguardava-os uma parede coberta de gravuras espetaculares: mamutes, bisões, cavalos selvagens, carcajus, bois almiscarados; dardos voando para todo lado; sangue jorrando da boca dos ursos; e um flautista envolto numa pele de animal. Dominando a cena, uma grande figura pintada, metade homem, metade bicho, cravava nos visitantes os olhos imensos e devassadores. Era o Mestre Animal? Ou essa criatura híbrida simbolizava a unidade basilar de animal e humano, natural e divino?

Não se esperava que o menino “acreditasse” no Mestre Animal antes de entrar nas cavernas. Contudo, no auge de sua provação, essa imagem devia impressioná-lo profundamente; ele se arrastara, talvez durante horas, por quase dois quilômetros de passagens sinuosas, ao som de “cânticos, gritos, ruídos, misteriosos objetos jogados sabe-se lá de onde”, efeitos especiais que deviam ser “fáceis de produzir nesse local”.²³ No pensamento arcaico, não existe um conceito do sobrenatural, não existe nenhum abismo entre o humano e o divino. Quando se cobria com as peles sagradas para personificar o Mestre Animal, o sacerdote se tornava uma manifestação temporária desse poder divino.²⁴ Esses rituais não eram a expressão de uma “crença” que se devia aceitar às cegas. Como explica o estudioso alemão Walter Burkert, é inútil procurar uma ideia ou doutrina por trás do rito. No mundo pré-moderno, o ritual não era produto de ideias religiosas; ao contrário: essas ideias é que eram produto do ritual.²⁵ O Homo religiosus é pragmático só nesse sentido: se um ritual já não lhe suscita uma profunda convicção sobre o valor último da vida, ele simplesmente abandona esse

ritual. No entanto, ao longo de 20 mil anos, os caçadores da região continuaram trilhando os perigosos caminhos de Trois Frères para dar vida a sua mitologia — qualquer que fosse ela. Se não achassem que o esforço valia a pena, teriam desistido sem hesitar.

A religião não era algo acrescentado à condição humana, não era um adicional que sacerdotes sem escrúpulos impingiam às pessoas. O desejo de cultivar o senso do transcendente talvez seja a característica que define o ser humano. Por volta de 9000 a.C., quando o homem inventou a agricultura e já não dependia da carne animal, os velhos ritos venatórios perderam parte de seu encanto, e as cavernas foram abandonadas. Mas não se descartou a religião. Ao contrário, concebeu-se uma série de mitos e rituais que, baseados na fecundidade do solo, infundiam temor religioso nos homens e nas mulheres do Neolítico.²⁶ Arar os campos se tornou um ritual que substituiu a caça, e a Terra nutriz tomou o lugar do Mestre Animal. Antes da era moderna, a maioria das pessoas tinha uma inclinação natural para a religião e a ela se dedicava de bom grado. Hoje, muita gente já não se dispõe a isso, e os velhos mitos parecem arbitrários, distantes, inacreditáveis.

Como a arte, as verdades da religião requerem o cultivo disciplinado de outro modo de consciência. A experiência das cavernas sempre começava com a desorientação da escuridão total, que destruía mecanismos mentais normais. Somos feitos de tal modo que de quando em quando buscamos o êxtase, o “sair” da norma. Atualmente, quem não o encontra num contexto religioso, recorre a outros meios: música, dança, arte, sexo, drogas, esporte. Fazemos questão de buscar essas experiências que nos tocam profundamente e por um tempo nos elevam acima de nós mesmos. Nessas ocasiões, temos a impressão de assumir nossa humanidade mais plenamente e nos sentimos aprimorados.

Lascaux talvez pareça incrivelmente distante da prática religiosa moderna, mas não podemos entender nem a natureza da busca religiosa, nem nossas atuais dificuldades religiosas, sem considerar a espiritualidade que surgiu logo no começo da história do Homo religiosus e continuou animando as principais tradições confessionais até o início da era moderna, quando um tipo inteiramente novo de religiosidade emergiu no Ocidente, ao longo do século XVII. Para isso, temos de examinar uma série de princípios cruciais que serão de fundamental importância para nossa história.

O primeiro se refere à natureza da realidade última — posteriormente chamada de Deus, nirvana, brahman ou Dao. Numa saliência rochosa de Laussel, perto de Lascaux, há um pequeno relevo que, com 17 mil anos de idade, é mais ou menos contemporâneo das primeiras pinturas da caverna famosa. Representa uma mulher segurando numa das mãos um chifre de bisão, como se fosse um quarto crescente, e apoiando a outra mão no ventre. Nessa época, as pessoas já observavam as fases da Lua com finalidades práticas, mas a religião tinha pouco ou nada a ver com essa observação protocientífica do cosmo físico.²⁷ A realidade material simbolizava uma dimensão invisível da existência. A pequena “Vênus de Laussel” já sugere uma relação entre a Lua, o ciclo feminino e a reprodução humana. Em muitas partes do mundo, a Lua tinha uma relação simbólica com vários fenômenos aparentemente desconexos: mulheres, água, vegetação, serpentes e fertilidade. O que todos eles têm em comum é o poder regenerador da vida, que sempre se renova. Tudo poderia facilmente acabar no nada, mas, anualmente, depois do inverno, as árvores lançam novas folhas, a Lua minguia, porém volta a crescer e a brilhar, e a serpente, um símbolo universal de iniciação, solta sua pele velha e ressurge reluzente e renovada.²⁸ A fêmea também manifesta esse poder inesgotável. Os caçadores antigos reverenciavam uma deusa chamada Grande Mãe. Em Çatal Hüyük, na Turquia, ela figura em grandes relevos de pedra dando à luz, entre caveiras de javali e chifres de touro — relíquias de uma caçada bem-sucedida. Enquanto caçadores e animais morriam na dura luta pela sobrevivência, a fêmea não parava de produzir vida nova.²⁹

Talvez essas sociedades antigas estivessem tentando expressar sua ideia do que o filósofo alemão Martin Heidegger (1899-1976) chamou de “Ser”, uma energia fundamental que sustenta e anima tudo que existe. O Ser é transcendente. Não podemos vê-lo, tocá-lo, ouvi-lo; podemos apenas observá-lo, atuando nas pessoas, nos objetos e nas forças naturais que nos rodeiam. Achados do final do Neolítico e das sociedades pastoris nos informam que o Ser — não um ser — era reverenciado como o supremo poder sagrado. É impossível defini-lo ou descrevê-lo, porque o Ser abarca tudo, e nossa mente só consegue lidar com seres específicos, que apenas participam nele de maneira restrita. Alguns objetos, no entanto, tornaram-se símbolos eloquentes do poder do Ser, que os sustentava e neles reluzia com um brilho especial. Uma pedra ou uma rocha (símbolos frequentes do sagrado) expressavam a estabilidade e a continuidade do Ser; a Lua, seu poder de infinita renovação; o céu, sua transcendência, sua ubiquidade e sua universalidade.³⁰ Nenhum desses símbolos era venerado por si e em si mesmo. Ninguém se curvava e adorava uma pedra tout court; a pedra era apenas um foco que

direcionava a atenção da pessoa para a misteriosa essência da vida. O Ser unia todas as coisas; homens, animais, plantas, estrelas partilhavam a vida divina que sustentava todo o cosmo. Sabemos, por exemplo, que os antigos árias, que habitaram as estepes caucasianas desde aproximadamente 4500 a.C., reverenciavam uma força invisível e impessoal existente dentro deles mesmos e nos fenômenos naturais. Tudo era uma manifestação desse “Espírito” onipresente (manya, em sânscrito).³¹

O mundo antigo não acreditava, portanto, num único ser supremo. Um ente desse tipo seria apenas um ser — maior e melhor que todos os outros, talvez, mas, mesmo assim, uma realidade finita e incompleta. Nossos ancestrais normalmente imaginavam uma raça de seres especiais, de uma natureza mais elevada que a deles, e os chamavam de “deuses”. Afinal, muitas forças invisíveis atuavam no mundo — vento, calor, emoção, ar — e geralmente eram identificadas com deuses. Por exemplo, Agni, o deus ariano, era o fogo que transformava a vida humana e, como deus personalizado, simbolizava a profunda afinidade das pessoas com essas forças sagradas. Os árias chamavam seus deuses de “os reluzentes” (devas), porque neles o Espírito brilhava mais intensamente que nas criaturas mortais, porém esses deuses não tinham nenhum controle sobre o mundo: não eram oniscientes e, como todo o resto, tinham de se submeter à ordem transcendente que mantinha a existência de tudo, situava os astros em seus devidos cursos, organizava a sucessão das estações e obrigava os mares a respeitarem seus limites.³²

No século x a.C., alguns árias se instalaram no subcontinente indiano e deram um novo nome à realidade suprema. O brahman era o princípio invisível que permitia o crescimento e o desenvolvimento de todas as coisas. Era um poder mais alto, mais profundo e mais fundamental que os deuses. Como transcendia as limitações da personalidade, podia ser totalmente inadequado rezar para ele ou esperar que atendesse às orações. O brahman era a energia sagrada que unia todos os diversos elementos do mundo e impedia que o cosmo se desintegrasse. Tinha um grau de realidade infinitamente maior que o dos mortais, cuja vida era limitada pela ignorância, pela doença, pelo sofrimento e pela morte.³³ Não se pode defini-lo, porque a linguagem se refere unicamente a seres individuais, e o brahman é “o Todo”, é tudo que existe e é o sentido oculto da existência.

Os humanos não podiam pensar a respeito do brahman, porém encontravam sinais dele nos hinos do Rig Veda, as escrituras arianas mais importantes. Parece que, ao contrário dos caçadores de Lascaux, os árias tinham certa dificuldade em pensar por meio de imagens. Um de seus símbolos principais do divino era o som, cujo poder e

cuja qualidade intangível pareciam uma encarnação particularmente adequada do onipresente brahman. Quando o sacerdote entoava os hinos védicos, a música enchia o espaço e penetrava na consciência dos fiéis, que, assim, se sentiam envoltos e impregnados de divindade. Esses hinos, revelados aos antigos “videntes” (rishis), não falavam de doutrinas nas quais os devotos tinham de acreditar, mas se referiam aos velhos mitos de um modo alusivo e enigmático, porque a verdade que tentavam transmitir era incompatível com uma exposição claramente lógica. Sua beleza levava a plateia a um estado de reverência, encantamento, medo e prazer. Os fiéis tinham de descobrir o significado subjacente desses poemas paradoxais, que uniam coisas aparentemente desconexas, assim como o oculto brahman enfeixava num todo coerente os vários elementos do universo.³⁴

No século X a.C., os brâmanes criaram a competição do brahmodya, que se tornaria um modelo do autêntico discurso religioso.³⁵ Os participantes começavam com um retiro na floresta, onde realizavam exercícios espirituais como jejum e controle da respiração, que lhes permitiam concentrar-se mentalmente e chegar a outro tipo de consciência. Então, a competição podia ter início. O objetivo era encontrar uma fórmula verbal que definisse o brahman, e para isso esgotavam-se todas as possibilidades da linguagem, até que ela por fim sucumbia, e os participantes se davam conta do inefável, do outro. O desafiante fazia uma pergunta enigmática, e seu adversário tinha de dar uma resposta adequada, mas igualmente inescrutável. Vencia quem reduzisse os opositores ao silêncio — e, nesse momento de silêncio, quando a linguagem se revelava insuficiente, o brahman se fazia presente; ele só se manifestava quando se reconhecia a impotência do discurso.

A realidade última não era, portanto, um deus personalizado, mas sim um mistério transcendente que nunca se conseguiria entender. Os chineses o chamavam de Dao, o “Caminho” fundamental do cosmo. Como compreendia a plenitude da realidade, o Dao não tinha qualidades, nem forma; podia ser sentido, mas não visto; não era um deus; precedia o céu e a terra e superava a divindade. Não se podia dizer nada a seu respeito, porque o Dao transcendia as categorias usuais: era mais antigo que a antiguidade e, no entanto, não era velho; porque estava muito além de qualquer forma de “existência” que os humanos conheçam, não era ser, nem não ser.³⁶ Continha toda a infinidade de padrões, formas e potencialidades que faziam o mundo ser como era e conduzia o fluxo interminável de transformações. Existia num ponto em que todas as distinções que caracterizam nossos modos normais de pensamento se tornavam irrelevantes.

O Oriente Médio, berço dos monoteísmos ocidentais, tinha uma concepção semelhante da realidade última. Em acádio, língua da Mesopotâmia, “divindade” era *ilam*, força radiante que transcendia qualquer deidade específica. Os deuses não eram a fonte da *ilam*, mas, como todo o resto, podiam apenas refleti-la. A principal característica dessa “divindade” era *ellu* (santidade), palavra que tinha conotações de “brilho”, “pureza”, “luminosidade”. Os deuses eram chamados de “santos”, porque suas histórias, suas efígies e seus cultos evocavam a radiância da *ellu* para seus adoradores. O povo de Israel chamava sua divindade, seu “santo”, de *Elohim*, variante hebraica de *ellu*, que resumia tudo que o divino podia significar para os humanos. Mas a santidade não se restringia aos deuses. Tudo que entrava em contato com a divindade podia se tornar santo: o sacerdote, o rei, o templo — e inclusive os objetos sagrados do culto. No Oriente Médio, limitar a *ilam* a um único deus devia parecer restritivo demais; imaginou-se, então, uma Assembleia Divina, um conselho de deuses de diferentes níveis, que atuavam em conjunto para sustentar o cosmo e expressavam a multifacetada complexidade do sagrado.³⁷

As pessoas ansiavam pelo absoluto, sentiam sua presença em toda parte e se esforçavam para cultivar esse senso de transcendência em criativos rituais. Mas também se sentiam afastadas do absoluto. Em quase toda cultura, há o mito do paraíso perdido, do qual os humanos foram expulsos no começo dos tempos. Esse mito exprime uma convicção de que a vida não deveria ser tão fragmentada, tão dura e tão dolorosa. Devia ter havido uma época em que todos tinham maior participação na plenitude do ser e ninguém estava sujeito a tristeza, doença, luto, solidão, velhice, morte. Essa nostalgia se fazia presente no culto da “geografia sagrada”, uma das ideias religiosas mais antigas e mais universais. Lugares que de algum modo fugiam à regra — como as labirínticas cavernas da Dordonha — pareciam falar de “outra coisa”.³⁸ O local sagrado era um dos símbolos do divino mais antigos e onipresentes. Era um “centro” sagrado que unia céu e terra e onde a energia divina parecia especialmente eficaz. Numa imagem popular, encontrada em muitas culturas, essa energia sagrada e frutífera brota como uma fonte desses pontos cruciais e corre em quatro rios sagrados até os quatro cantos da Terra. Nossos ancestrais só se instalavam em lugares onde o sagrado um dia se manifestara, porque queriam viver o mais perto possível das fontes do ser e tornar-se tão inteiros e completos como haviam sido antes de ser expulsos do paraíso.

Isso nos traz ao segundo princípio da religião pré-moderna. O discurso religioso não tinha de ser interpretado literalmente, porque só por meio de símbolos se podia falar de uma realidade que transcendia a linguagem. A história do paraíso perdido era um mito, não um relato factual de um acontecimento histórico. Não se esperava que as pessoas “acreditassem” no abstrato; como qualquer mythos, esse também dependia dos rituais relacionados com o culto de um local sagrado específico para ganhar forma e fazer de seu significado uma realidade na vida dos participantes.

O mesmo princípio se aplica ao mito da criação, que era fundamental para a religião antiga e hoje se tornou controverso no Ocidente, porque a narrativa do Gênesis parece colidir com a ciência moderna. Contudo, até o início da era moderna, ninguém lia uma cosmologia como um relato literal das origens da existência. No mundo antigo, inspirava esse tipo de narrativa um agudo senso da contingência e da fragilidade da vida. Por que alguma coisa passaria a existir, se era tão fácil não existir nada? Nunca houve uma resposta simples, ou mesmo possível, para essa pergunta, porém continuamos a formulá-la, esforçando-nos mentalmente até o limite do que podemos saber. Uma das cosmologias mais antigas e mais universais é particularmente instrutiva para nós. Acreditava-se que o “Deus Alto”, ou “Deus Céu”, assim chamado porque vivia no mais alto dos céus, criara, sozinho, o céu e a terra.³⁹ Os ários o chamavam Dyaeus Pitr; os chineses, Tian (Céu); os árabes, Alá (o Deus); e os sírios, El Elyon (Deus Altíssimo). Mas o Deus Alto se revelou inviável, e abandonou-se seu mito.

Ele sofria de uma contradição interna. Como um mero ser — ainda que tão elevado — poderia ser responsável pelo Ser em si? Em resposta a essa objeção, tentou-se conduzir o Deus Alto a um plano especial. Passou-se a considerá-lo sublime demais para receber um culto qualquer: não se realizavam sacrifícios em sua homenagem; ele não tinha sacerdotes, nem templos e praticamente nenhuma mitologia própria. Era invocado numa emergência, porém, afora isso, mal interferia no cotidiano dos fiéis. Reduzido a uma simples explicação — ao que mais tarde seria chamado de Causa Primeira ou Primeiro Motor —, ele se tornou Deus otiosus, uma divindade “inútil” ou “supérflua” e, pouco a pouco, desapareceu da consciência de seu povo. Na maioria das mitologias, o Deus Alto geralmente é uma figura passiva, impotente; incapaz de controlar os acontecimentos, ele se recolhe à periferia do panteão e por fim se desvanece. Hoje, alguns povos indígenas — pigmeus, aborígenes australianos e fueguinos — também falam de um Deus Alto que criou o céu e a terra, mas morreu ou sumiu, explicam aos antropólogos; ele “não se importa mais” e “foi para bem longe de nós”.⁴⁰

Nenhum deus consegue sobreviver se não é atualizado pela atividade prática do ritual, e as pessoas comumente se revoltam contra deuses que não correspondem a suas expectativas. O Deus Alto é deposto com frequência e, às vezes, de forma violenta, por uma geração mais nova de divindades mais dinâmicas — deuses da tempestade, das searas ou da guerra — que simbolizam realidades relevantes. No *mythos* grego, o Deus Alto Urano (Céu) é brutalmente castrado pelo filho, Cronos. Depois, Cronos é deposto pelo próprio filho, Zeus, líder dos deuses mais jovens que vivem no monte Olimpo, local mais acessível. Hoje, o Deus da tradição monoteísta muitas vezes degenera num Deus Alto. Os ritos e as práticas que no passado faziam dele um símbolo convincente do sagrado não funcionam mais e, assim, já não contam com a participação dos fiéis. Portanto, esse Deus se tornou otiosus, uma realidade debilitada que, para todos os efeitos, realmente morreu ou “foi embora”.

No mundo antigo, o Deus Alto cedeu lugar a relatos da criação mais pertinentes, que nunca eram vistos como factuais. Um dos últimos hinos do Rig Veda frisa que ninguém — nem mesmo o supremo deva — conseguiria explicar como alguma coisa teria saído do nada.⁴¹ Um bom mito da criação não descrevia um fato do passado distante, mas revelava algo de essencial para o presente. Lembrava que muitas vezes as coisas tinham de piorar para depois melhorar; que a criatividade demandava abnegação e heroísmo; que todos deviam se esforçar para preservar as energias do cosmo e assentar a sociedade numa base sólida. Um relato da criação era, essencialmente, terapêutico. Esperando ter acesso à enorme implosão de energia que — de algum modo — deu origem ao mundo que conhecemos, as pessoas recitavam um mito da criação sempre que precisavam de uma infusão de energia sagrada: durante uma crise política, numa enfermidade, quando estavam construindo uma casa nova. O mito da criação era representado com frequência nas cerimônias do Ano-Novo, quando o ano velho estava terminando. Ninguém se sentia obrigado a “acreditar” em determinada cosmologia; na verdade, geralmente uma cultura tinha várias histórias da criação, cada qual com sua própria lição, e não se via nada de mais em inventar uma nova história, sempre que as circunstâncias mudavam.

Abandonado o mito do Deus Alto, o conceito da criação “a partir do nada” (*ex nihilo*) desapareceu do mundo antigo. Um deus só poderia participar de um processo criativo que já estivesse em andamento. No século X a.C., outro *rishi* indiano afirmou que o mundo passou a existir graças a um sacrifício primordial — algo que fazia sentido na Índia, onde comumente se via vegetação brotar de uma árvore podre, de modo que não contrariava a natureza pensar que da morte resultava vida nova. O

rishi imaginou Purusha (pessoa), o primeiro ser humano arquetípico, dirigindo-se, de livre e espontânea vontade, ao local do sacrifício e permitindo que os deuses o matassem; de seu cadáver emergiu tudo que existe — os animais, o céu, a Terra, o Sol, a Lua e até alguns deuses.⁴² Esse mythos encerra uma importante verdade: somos mais criativos quando não nos aferramos a nossa individualidade, mas estamos dispostos a renunciar a nós mesmos.

A cosmologia não se deixava influenciar pela investigação científica da época porque explorava o mundo interior, e não o exterior. Os sacerdotes da Mesopotâmia, que realizaram as primeiras observações astronômicas bem-sucedidas, avistaram sete corpos celestes — mais tarde identificados como Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno — e perceberam que eles se deslocavam pelas constelações numa órbita aparentemente circular. No entanto, seu mito da criação teve como principal inspiração seu pioneiro urbanismo.⁴³ As primeiras cidades surgiram na Suméria, no Crescente Fértil, por volta de 3500 a.C., e demandaram doses imensas de coragem e perseverança, pois repetidas vezes os transbordamentos do Tigre e do Eufrates carregavam seus edifícios de adobe. A frágil civilização urbana dos sumérios parecia sempre prestes a afundar no velho barbarismo rural, de modo que as cidades precisavam de constantes infusões de energia sagrada. Mas também parecia uma façanha tão extraordinária que a cidade era enaltecida como lugar santo. A Babilônia era o “Portal dos deuses” (Bab-ilani), onde o céu e a terra podiam se encontrar; recriava o paraíso perdido; e o zigurate, ou torre-templo, de Esagila reproduzia a montanha cósmica ou a árvore sagrada, que os primeiros humanos escalaram para avistar-se com seus deuses.⁴⁴

É difícil entender a história da criação do Gênesis sem o hino da criação mesopotâmico, conhecido por suas primeiras palavras, *Enuma Elish*. Esse poema conta como os deuses emergiram da matéria sagrada primordial e depois criaram o céu e a terra, mas também é uma meditação sobre a Mesopotâmia. A matéria-prima do universo, da qual surgiram os deuses, é uma substância lamacenta e indefinida — parecida com o solo lodoso da região. Os primeiros deuses — Tiamat, o Oceano primordial; Apsu, o Abismo; e Mummu, o Ventre do caos — eram inseparáveis dos elementos e partilhavam a inércia do barbarismo autóctone e a infirmitade do caos: “Quando o doce e o amargo se mesclaram, não se entrelaçou nenhum junco, nenhum caniço turvou a água, os deuses não tinham nome, natureza, futuro”.⁴⁵ Surgiram, porém, novos deuses, tendo cada par deles maior definição que o anterior, até culminar no esplêndido Marduc, o Deus Sol, o mais primoroso exemplar da espécie divina. Mas,

para poder criar o cosmo, ele teve de travar uma terrível batalha com Tiamat. Vitorioso, subiu no imenso cadáver de Tiamat, cortou-o em dois para fazer o céu e a terra e criou o primeiro homem, misturando o sangue de um dos deuses vencidos com um punhado de pó. Depois desse triunfo, os deuses puderam construir a cidade da Babilônia e instituir o ritual “a partir do qual o universo recebe sua estrutura, o mundo oculto se torna claro e os deuses determinam seus lugares”.⁴⁶

Não havia nenhum abismo ontológico entre essas divindades e o resto do cosmo; tudo saía da mesma matéria sagrada. Todos os seres partilhavam a mesma condição e tinham de lutar incessantemente contra a destrutiva letargia do caos. Havia histórias semelhantes na vizinha Síria, onde Baal, deus da tempestade e da chuva vivificante, só pôde implantar a vida civilizada depois de combater Lotan, o dragão do mar, símbolo do caos; Yam, o Mar primordial; e Mot, o deus da esterilidade.⁴⁷ Os israelitas também contavam histórias de seu deus Javé matando monstros marinhos para organizar o cosmo.⁴⁸ Na Babilônia, o Enuma Elish era entoado no quarto dia da festa do Ano-Novo em Esagila, uma representação que, simbolicamente, dava continuidade ao processo iniciado por Marduc e ativava essa energia sagrada. Travava-se uma batalha ritual, simulada, e uma orgia recriava a anarquia do caos. Na espiritualidade arcaica, um retorno simbólico ao “nada” informe das origens era indispensável para qualquer nova criação.⁴⁹ Para poder avançar, era preciso ter a coragem de abandonar a insatisfatória situação do momento, mergulhar na confusão dos primórdios e começar de novo.

Com uma vida mais tranquila, havia tempo para cultivar uma espiritualidade mais interiorizada. Sempre na vanguarda das mudanças religiosas, os árias indianos inauguraram essa tendência com a revolucionária descoberta de que o brahman, o ser em si, também era a base da psique humana. O transcendente não era externo nem estranho à humanidade, mas ambos estavam indissoluvelmente ligados. Essa descoberta se tornaria crucial para a busca religiosa de todas as grandes tradições. Nos primeiros Upanishads, compostos no século VII a.C., a busca desse eu sagrado (atman) é fundamental para a espiritualidade védica. Os sábios upanishádicos não pediam a seus discípulos que “acreditassem” nisso, mas os levavam a constatar isso por si mesmos, mediante uma série de exercícios espirituais que os fazia ver o mundo de outra maneira. Esse conhecimento adquirido, na prática, os libertava do medo e da ansiedade.

No Chandogya Upanishad temos um precioso vislumbre da maneira como ocorria essa iniciação. Lenta e pacientemente, o grande sábio Uddalaka Aruni conduz o filho Shvetaketu a essa percepção salvadora, propondo-lhe uma série de experimentos. No mais famoso, Shvetaketu coloca uma pedra de sal num copo de água e, na manhã seguinte, observa que o sal se dissolveu, porém a água, evidentemente, está salgada. “Naturalmente, não o vês, filho, mas ele sempre esteve aqui”, diz Uddalaka. Assim como ali estava também o invisível brahman, essência e eu interior do mundo inteiro. “E tu és isso, Shvetaketu.”⁵⁰ Como o sal, o brahman é invisível, porém se manifesta em tudo que vive. É a essência sutil da pequenina semente da figueira-de-bengala, que dá origem a uma árvore enorme; e, no entanto, quando disseca a semente, Shvetaketu nada vê. O brahman também é a seiva que está presente em toda parte da árvore e lhe dá vida e, no entanto, não pode ser definido ou analisado.⁵¹ Todas as coisas partilham a mesma essência, mas as pessoas não se dão conta disso. Imaginam-se únicas e especiais e se aferram a essas particularidades — muitas vezes à custa de extrema ansiedade e grande esforço. Na realidade, porém, essas qualidades não são mais duradouras que os rios que correm para o mesmo mar. Ao desembocar, tornam-se “apenas o oceano” e já não afirmam sua individualidade, dizendo: “Eu sou aquele rio”, “Eu sou este rio”. “Da mesma forma, filho”, Uddalaka prossegue, “ao alcançar o Existente (brahman), essas criaturas não pensam: ‘Estamos alcançando o Existente’.” Tigres, lobos ou mosquitos, “todos se fundem no brahman. Apegar-se ao eu mundano é, portanto, uma ilusão que inevitavelmente gera sofrimento, frustração e perplexidade, e da qual só é possível escapar adquirindo o conhecimento profundo e libertador de que o brahman é o atman de cada indivíduo, o que ele tem de mais verdadeiro.”⁵²

Os sábios upanishádicos estão entre os primeiros que definiram outro princípio universal da religião — mencionado já no mito de Purusha. As verdades da religião são acessíveis, unicamente, a quem está disposto a abandonar a preocupação consigo mesmo, o egoísmo, a cobiça que, talvez de modo inevitável, estão entranhados em nossa mente e em nossa conduta e são responsáveis por grande parte de nosso sofrimento. Os gregos chamavam esse processo de kenosis (esvaziamento). Quem renuncia ao desejo de promover-se, denegrir os outros, chamar a atenção para suas qualidades únicas e especiais e garantir para si mesmo o primeiro lugar na hierarquia, sente imensa paz. Os primeiros Upanishads foram escritos numa época em que as comunidades arianas se encontravam ainda nos estágios iniciais da urbanização, tendo assumido o controle de seu ambiente, graças ao logos. Mas os sábios lembravam-lhes que algumas coisas —

velhice, doença, morte — não poderiam ser controladas; e outras — como o eu essencial — escapavam ao entendimento. Quando aprendiam não só a aceitar como a abraçar essa ignorância, mediante exercícios espirituais cuidadosamente realizados, as pessoas se sentiam libertas.

Os sábios começaram a estudar as complexidades da psique humana com uma sofisticação extraordinária, tendo descoberto o inconsciente muito antes de Freud. Porém não conseguiam apreender o atman, a essência mais profunda da personalidade. Justamente por ser idêntico ao brahman, o atman é indefinível. Não tem nenhuma relação com nossos estados psíquicos e mentais normais e tampouco se parece com algo que faça parte de nossa experiência comum, de modo que só podemos falar dele em termos negativos. Conforme explicou Yajnavalkya, sábio do século VII a.C.: “Sobre este Eu [atman] só podemos dizer ‘não... não’ [neti... neti]”.⁵³

*Não podes ver o Vidente que faz a visão. Não podes ouvir o Ouvinte que faz a audição; não podes pensar com o Pensador que faz o pensamento; e não podes perceber o Perceptor que faz a percepção. O Eu dentro do todo [brahman] é teu atman.*⁵⁴

Como o brahmodya, toda discussão dos Upanishads a respeito do atman sempre acaba no silêncio, no reconhecimento de que a realidade última ultrapassa a capacidade da linguagem.

O verdadeiro discurso religioso não pode levar à verdade clara, definida, verificada empiricamente. Como o brahman, o atman é inapreensível. Só podemos definir uma coisa quando a vemos como separada de nós mesmos. “Quando o todo [brahman] se tornou o próprio eu de uma pessoa, quem ela há de ver e por que meios? Em quem hei de pensar e por que meios?”⁵⁵ No entanto, se entendemos que nosso “eu” mais verdadeiro é idêntico ao brahman, entendemos que ele também está “além da fome e da sede, da dor e da ilusão, da velhice e da morte”.⁵⁶ Não podemos chegar a esse entendimento através da lógica. Temos de aprender a pensar fora do eu comum, com minúscula, e, como qualquer ofício ou habilidade, esse aprendizado requer uma prática longa, difícil e dedicada.

Uma das principais técnicas que permitiam chegar a esse desprendimento era a ioga.⁵⁷ Ao contrário da ioga praticada atualmente nas academias ocidentais, não se tratava de um exercício aeróbico, mas de uma abolição sistemática do comportamento intuitivo e dos mecanismos mentais habituais. A ioga era mentalmente exaustiva e, no início, fisicamente dolorosa. O iogue tinha de fazer o contrário do que lhe ocorria

naturalmente. Mantinha-se tão imóvel que mais parecia uma planta ou uma estátua que um ser humano; controlava a respiração, uma de nossas funções físicas mais automáticas e essenciais, até adquirir a capacidade de ficar sem respirar por longos períodos. Aprendia a calar os pensamentos que lhe ocorriam e a concentrar-se “em um ponto” por horas a fio. Com perseverança, chegava a uma dissolução da consciência comum que eliminava o “eu” de seu pensamento.

Até hoje, essas disciplinas, que produzem efeitos físicos e neurológicos mensuráveis, proporcionam uma sensação de calma, harmonia e serenidade comparável à proporcionada pela música. Infundem um sentimento de expansividade e beatitude que os iogues consideram perfeitamente natural, possível a todos que tenham talento e determinação. Quando o “eu” desaparece, os objetos mais corriqueiros revelam qualidades totalmente inesperadas, pois já não são vistos através do filtro deformador de necessidades e desejos egoísticos. Meditando sobre os ensinamentos do guru, a iogue não os aceitava simplesmente no plano teórico, mas vivenciava-os com uma intensidade tal que seu conhecimento era “direto”, como dizem os textos; deixando de lado os processos lógicos, como qualquer habilidade adquirida por meio da prática, esse conhecimento se tornara parte de seu mundo interior.⁵⁸

Mas a ioga também tinha uma dimensão ética. O iniciante não podia realizar um único exercício antes de concluir um intensivo programa moral. Ahimsa (inocuidade) encabeçava a lista de requisitos. O iogue não podia matar uma mosca, nem demonstrar irritação, nem falar com os outros de maneira áspera, mas devia ser sempre afável com todos, até mesmo com o monge mais maçante da comunidade. Não podia sequer se sentar na posição clássica da ioga, enquanto seu guru não se convencesse de que tais atitudes se tornaram sua segunda natureza. Grande parte da agressividade, da frustração, da hostilidade e da raiva que arruinam nossa paz de espírito resulta do egoísmo contrariado, mas, quando incorpora perfeitamente essa serenidade desprendida, o aspirante a iogue sente “indescritível alegria”, asseguram os textos.⁵⁹

A experiência da ioga levou os sábios a conceberem um novo mito da criação. No começo, havia apenas uma única Pessoa, que olhou a seu redor e descobriu que estava sozinha. Assim, tomou consciência de si mesma e exclamou: “Aqui estou!”. Então nasceu o “eu”, o princípio do ego. Imediatamente, a Pessoa teve medo — pois achamos, instintivamente, que temos de proteger o ego frágil de tudo que o ameace —, mas perdeu o medo quando lembrou que, estando sozinha, não havia tal ameaça. No entanto, como estava só, partiu o próprio corpo ao meio e criou um homem e uma

mulher, que, juntos, deram origem a todos os seres existentes no cosmo, “inclusive às formigas”. E a Pessoa percebeu que, mesmo não estando mais sozinha, não tinha nada a temer. Não era idêntica ao brahman, ao Todo? Estava em todas as coisas que criara; na verdade, ela também era sua própria criação.⁶⁰ Criara até os deuses, que eram, essencialmente, uma parte dela mesma.⁶¹

Mesmo agora, o homem ciente de que “eu sou brahman” torna-se esse mundo inteiro. Nem os deuses podem impedi-lo, pois ele se torna o próprio eu [atman] dos deuses. Portanto, o homem que venera outro deus, pensando que “ele é um, eu sou outro”, não entende.⁶²

Essa percepção, explica Yajnavalkya, proporciona uma alegria comparável à do intercuro sexual, quando se perde todo senso de dualidade e “se esquece tudo, dentro ou fora”.⁶³ Mas só é possível viver essa experiência depois de executar os exercícios da ioga.

Esses princípios fundamentais também seriam indispensáveis para outras tradições — budismo, jainismo, confucionismo e daoísmo —, bem como para as três religiões monoteístas — judaísmo, cristianismo e islamismo. Cada uma tem seu caráter único e sua visão específica; cada uma tem suas próprias falhas, mas todas concordam no que se refere a esses princípios cruciais. A religião não era especulativa. Buda, por exemplo, não gostava de especulações teológicas. Um de seus monges era um filósofo frustrado e, em vez de praticar ioga, vivia importunando-o com perguntas metafísicas: Existe um deus? O mundo foi criado em dado momento ou sempre existiu? Buda lhe disse que ele era igual a um homem que fora atingido por uma flecha envenenada e só aceitaria tratamento médico quando descobrisse o nome do agressor e o de sua aldeia. Morreria antes de obter essa informação inteiramente inútil. Que diferença faria descobrir que um deus criou o mundo? O sofrimento, o ódio, a dor, a tristeza continuariam existindo. Esses temas eram fascinantes, mas Buda se recusava a discuti-los, porque eram irrelevantes: “Meus discípulos, eles não vos ajudarão, não são úteis na busca da santidade; não levam à paz e ao conhecimento direto do nirvana”.⁶⁴

Buda sempre se recusou a definir o nirvana, porque não é racionalmente compreensível e seria inexplicável para quem não adotou sua prática de meditação e compaixão. Mas quem segue o estilo de vida budista alcançará o nirvana, que é um estado perfeitamente natural.⁶⁵ Às vezes, porém, os budistas se referem ao nirvana com o mesmo tipo de imagem que os monoteístas usam quando falam de Deus: “a Verdade”, “a Outra Margem”, “Paz”, “o Perene”, “o Além”. O nirvana é um centro de

serenidade que dá sentido à vida, um oásis de calma e uma fonte de força que se descobre nas profundezas do próprio ser. Em termos puramente mundanos, é “nada”, porque não corresponde a nenhuma realidade reconhecível em nossa existência dominada pelo ego. Mas quem consegue encontrar essa paz sagrada constata que leva uma vida incomensuravelmente mais rica.⁶⁶ Não se trata de “acreditar” na existência do nirvana, nem de aceitá-lo “em confiança”. Buda não tinha interesse em fórmulas doutrinárias abstratas, divorciadas da ação. Com efeito, aceitar um dogma por acatar a autoridade de alguém é improfícuo (*akusala*). Não pode levar à iluminação, pois equivale a abdicar da responsabilidade pessoal. Fé significa crença na existência do nirvana e determinação para alcançá-lo por todos os meios possíveis.

O nirvana é o resultado natural de uma vida vivida em conformidade com a doutrina do *anatta* (não eu), que não é simplesmente um princípio metafísico, mas, como todos os ensinamentos de Buda, é um plano de ação. Determina que, dia após dia, hora após hora, os budistas ajam como se o eu não existisse. Pensar no “eu” não só leva à improfícuo (*akusala*) preocupação com “mim” e “meu”, como gera inveja, ódio aos rivais, presunção, orgulho, crueldade e — quando o eu se sente ameaçado — violência. O monge versado no cultivo dessa imparcialidade já não coloca seu ego em estados mentais passageiros, mas aprendeu a ver seus medos e desejos como fenômenos transientes e remotos. Está maduro para a iluminação. “Sua cobiça se esvaece, e, extintos seus anseios, ele experimenta a libertação da mente.”⁶⁷ Os textos nos dizem que, quando os primeiros discípulos ouviram Buda expor o *anatta*, seu coração se encheu de alegria e eles imediatamente alcançaram o nirvana. Uma vida sem ódio, sem cobiça e sem ansiedades se revela um profundo alívio.

Para chegar ao *anatta* não há nada melhor que a compaixão, a capacidade de sentir com o outro, o que implica remover o eu do centro do mundo e ali colocar o outro. A compaixão se tornaria a prática central da busca religiosa. Uma das primeiras pessoas a mostrar com absoluta clareza que a santidade é inseparável do altruísmo foi Confúcio (551-429 a.C.), o sábio chinês. Ele preferia não falar do divino, porque está além da competência da linguagem e porque a discussão teológica desvia a atenção do verdadeiro sentido da religião.⁶⁸ Ele costumava dizer: “Meu Caminho tem um fio que o percorre de ponta a ponta”. Não havia metafísica abstrusa; tudo sempre remetia à importância de tratar os outros com respeito absoluto.⁶⁹ É o que diz a Regra de Ouro, que os discípulos de Confúcio deviam praticar “o dia inteiro, todos os dias”:⁷⁰ “Nunca faças aos outros o que não gostarias que te fizessem”.⁷¹ Os discípulos eram instados a

perscrutar seus corações, descobrir o que lhes doía e abster-se, em quaisquer circunstâncias, de infligir esse sofrimento a outra pessoa.

Religião tem a ver com fazer, não com pensar. Os ritos tradicionais da China habilitavam o indivíduo a polir e refinar sua humanidade até se tornar um junzi, uma “pessoa madura”. Junzi não nascia: construía-se; tinha de burilar-se muito, da mesma forma que o escultor trabalha a pedra bruta e a converte em algo de belo. “Como hei de chegar lá?”, perguntou Yan Hui, o discípulo mais talentoso de Confúcio. Era simples, Confúcio respondeu: “Refreia teu ego e entrega-te ao ritual [li]”.⁷² O junzi devia submeter cada detalhe de sua vida aos velhos ritos de consideração e respeito pelos outros. A solução para os problemas políticos da China era esta: “Se um governante conseguisse refrear seu ego e subordinar-se ao li por um único dia, todos sob o Céu responderiam a sua bondade”.⁷³

A prática da Regra de Ouro “o dia inteiro, todos os dias” levaria os seres humanos ao que Confúcio chamou de ren, palavra que, mais tarde, seria interpretada como “benevolência”, mas que o próprio Confúcio se recusava a definir, porque só quem tivesse adquirido ren conseguiria compreendê-lo. Ele preferiu manter silêncio sobre o que havia no fim da caminhada religiosa. A prática de ren era um fim em si mesma; era a transcendência que se buscava. Yan Hui expressou isso lindamente, “com um profundo suspiro”, ao falar da luta interminável para alcançar ren.

Quanto mais estendo o olhar em sua direção, mais alto ele voa. Quanto mais fundo o penetro, mais se adensa. Vejo-o adiante, e de repente está atrás. Passo a passo, o mestre habilmente nos incita. Ele me acresceu com cultura, restringiu-me com ritual. Ainda que quisesse parar, eu não poderia. Quando penso que esgotei todos os recursos, parece que alguma coisa se levanta e paira sobre mim, nítida. Todavia, embora anseie por obtê-la, não encontro o modo de alcançá-la.⁷⁴

Levando uma vida de compaixão e empatia, Yan Hui saiu de si mesmo e vislumbrou uma realidade sagrada que não era diferente do Deus adorado pelos monoteístas. Imanente e transcendente ao mesmo tempo, ela jorrava de dentro, mas também se fazia sentir como uma presença externa, que “paira sobre mim, nítida”.

Tal como a definem os grandes sábios da Índia, da China e do Oriente Médio, a religião não é teórica, mas prática; não requer a crença num conjunto de doutrinas, mas exige trabalho duro e disciplinado, sem o qual o ensinamento religioso é obscuro e inacreditável. A realidade última não é um Ser Supremo — ideia bastante estranha à sensibilidade religiosa da Antiguidade —, mas uma realidade abrangente, totalmente transcendente, que vai além de elegantes formulações doutrinárias. Portanto, o que

cabe ao discurso religioso não é tentar fornecer informações claras sobre o divino, mas, sim, levar a uma apreciação dos limites da linguagem e do entendimento. A realidade última não era alheia aos seres humanos, mas inseparável da humanidade. Não podia ser acessada pelo pensamento racional discursivo, porém demandava um estado de espírito cuidadosamente cultivado e a abnegação do desprendimento.

Como isso se aplicaria às religiões monoteístas — judaísmo, cristianismo, islamismo —, que se apresentam como religiões da palavra e não do silêncio? No século VIII a.C., o povo de Israel estava prestes a tentar algo insólito no mundo antigo. Tentaria fazer de Javé, o “santo de Israel”, o único símbolo da suprema transcendência.

2. Deus

No início dos tempos, o primeiro homem (adam, em hebraico) se viu sozinho no Éden, a Terra do Prazer. O deus Javé plantara esse jardim e fizera uma fonte brotar no deserto oriental para criar um oásis paradisíaco. Desse centro sagrado, partiram quatro rios — Fison, Gion, Tigre e Eufrates — para dar vida ao resto do mundo. Javé formara Adão com o barro da terra (adama), insuflara em suas narinas o sopro da vida e lhe confiara o jardim. O Éden era realmente um lugar de delícias, e Adão poderia ter sido feliz. Javé criara todos os pássaros e todos os animais do solo para lhe fazerem companhia; duas árvores sagradas marcavam o “centro” do mundo — a Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal —, e havia até uma serpente falante para iniciá-lo nos segredos do jardim. Mas Adão estava sozinho. Assim, enquanto ele dormia, Javé lhe tirou uma costela e fez a mulher. Adão exultou: “Eis aqui agora o osso de meus ossos e a carne de minha carne! Ela será chamada Mulher (Isha), pois foi tirada do Homem (Ish)!”.¹ Adão lhe deu o nome de Havva (Eva), a “Doadora da Vida”.

Essa história nos lembra o humano solitário dos Upanishads, que se dividiu ao meio para tornar-se homem e mulher. Mas essa é uma história do Oriente Médio, repleta de motivos tradicionais: a criação de adam com barro; o rio irrigando os quatro cantos do mundo; as árvores sagradas e o animal falante. É um típico mito do paraíso perdido. Javé proíbe Adão e Eva de comerem o fruto da Árvore do Conhecimento; a serpente os persuade a desobedecer; e eles são expulsos do jardim para sempre. A partir daí, terão de se esfalfar para arrancar o sustento do solo hostil e dar à luz seus filhos com dor. O objetivo desse mito, como de qualquer outro, é nos ajudar a refletir sobre a

condição humana. Por que a vida é cheia de sofrimento, trabalho duro, parto doloroso, morte? Por que homens e mulheres se sentem tão distantes do divino?

Para alguns cristãos ocidentais essa história é um relato factual do Pecado Original que condenou a espécie humana à perdição eterna. Trata-se, porém, de uma interpretação exclusivamente cristã, proposta de maneira controversa por santo Agostinho de Hipona no início do século v. As tradições judaica e cristã ortodoxa nunca viram dessa forma a história do Éden. Mas todos nós tendemos a ler esses relatos antigos à luz de acontecimentos históricos posteriores e projetamos crenças do presente em textos que, em sua origem, tinham um significado muito diferente. Sendo o Ocidente moderno uma sociedade do logos, algumas pessoas fazem uma leitura literal da Bíblia, imaginando que sua intenção é fornecer o tipo de informação precisa que esperam de outros textos supostamente históricos e que suas narrativas sempre foram entendidas dessa maneira. Na verdade, como veremos nos capítulos seguintes, até a era moderna, judeus e cristãos diziam que não é possível nem desejável ler a Bíblia desse modo, que ela não nos transmite uma mensagem única, fixa, e deve ser constantemente reinterpretada.²

Muita gente acha que a Bíblia deve nos fornecer modelos de conduta e ensinamentos morais, porém não era essa a intenção dos autores bíblicos. A história do Éden certamente não é uma moralidade; como todo mito do paraíso, é um relato fantasioso sobre a infância da humanidade. Adão e Eva acabaram de nascer; ainda têm de crescer, e a serpente está lá para conduzi-los pelo difícil rito da passagem para a maturidade. O conhecimento da dor e a consciência do desejo e da mortalidade são componentes inevitáveis da experiência humana, mas também revelam aquela sensação de afastamento da plenitude do ser, que inspira a nostalgia do paraíso perdido. Podemos entender Adão, Eva e a serpente como representantes de várias facetas de nossa humanidade.³ Na serpente, vemos a rebeldia e a compulsão para o questionamento incessante, crucial para o progresso humano; em Eva, encontramos nossa sede de conhecimento, nossa vontade de experimentar tudo e nosso anseio por uma vida livre de restrições. Adão, figura meio passiva, expõe nossa relutância em assumir a responsabilidade por nossos atos. A história mostra que o bem e o mal estão inextricavelmente interligados em nossa vida. Nosso prodigioso conhecimento pode, ao mesmo tempo, gerar benefícios e causar imensos males. Os rabinos da era talmúdica compreenderam isso perfeitamente. Não consideravam uma catástrofe a “queda” de Adão, porque a “inclinação para o mal” (yeytzer há’ra) é parte essencial da vida

humana, e a agressividade, a competitividade, a ambição decorrentes têm estreita relação com algumas de nossas maiores conquistas.⁴

No *Enuma Elish*, a cosmogonia está associada à construção do zigurate de Esagila pelos deuses. No antigo Oriente Médio, era comum associar-se a criação à construção do templo, e há uma forte conexão entre esse mito do Gênesis e o templo que o rei Salomão (c. 970-930 a.C.) ergueu em Jerusalém:⁵ um dos quatro rios sagrados que brotaram do Éden é o Gion, a fonte no sopé do monte do Templo. O tema da criação de Javé era importante no culto do templo, não porque fornecesse aos fiéis informações sobre a origem do universo, mas porque a edificação de um templo reproduzia a cosmogonia simbolicamente.⁶ Permitia que os mortais participassem dos poderes criadores dos deuses e assegurava que Javé combateria os inimigos de Israel, como “no começo” ele matara os monstros do mar. Em Israel, o templo simbolizava o cosmo harmonioso e impoluto concebido por Javé. Por isso a descrição da vida no Éden antes da “queda” expressa shalom, a sensação de “paz” e “plenitude” que os peregrinos experimentavam quando participavam desses ritos e, momentaneamente, não mais se sentiam apartados do divino.

A narrativa do Éden não é um relato histórico, mas a descrição de uma experiência ritual. Exprime o que os estudiosos chamam de *coincidentia oppositorum*, na qual, durante um encontro com o sagrado, coisas que normalmente parecem contrárias coincidem para revelar uma unidade subjacente. No Éden, o divino e o humano não estão separados, mas estão no mesmo “lugar”: vemos Javé “passeando pelo jardim, à hora da brisa”;⁷ não há oposição entre “natural” e “sobrenatural”, pois Adão é animado pelo sopro do próprio Deus. Adão e Eva parecem ignorar a diferença entre os sexos, bem como entre o bem e o mal. É assim que a vida deveria ser. No entanto, por causa de seu lapso, Adão e Eva caíram na fragmentação de nossa atual existência, e querubins “brandindo uma espada de fogo que se revolia continuamente” barraram as portas do Éden.⁸ Mas os israelitas podiam ter uma ideia dessa plenitude primordial, sempre que visitavam o templo e participavam de seus ritos.

O templo de Salomão foi concebido como uma réplica do Éden, com as paredes decoradas com entalhes de querubins, palmeiras e flores.⁹ Seus enormes candelabros de sete braços, adornados com amêndoas e flores, pareciam árvores estilizadas, e havia até uma serpente de bronze.¹⁰ Como outrora no Éden, Javé morava no templo, entre seu povo. O templo era, portanto, um oásis de shalom.¹¹ Quando subiam as encostas do monte Sião para ir à casa de Javé, os peregrinos exultavam, soltando brados de alegria

e de louvor,¹² ansiando pelos átrios de Javé. Entrar no templo era como entrar em casa; participando dos rituais, os peregrinos vivenciavam uma ascensão espiritual “de degrau em degrau”, e a vida parecia mais rica e mais intensa: “Um único dia em teus átrios vale mais que mil dias em outro lugar”.¹³

No século VIII a.C., os israelitas ainda não tinham começado a interiorizar sua religião e precisavam de ritos externos. Nessa época, viviam em dois reinos separados: o reino de Judá, no sul do que hoje é a Margem Ocidental, com a capital em Jerusalém; e o reino de Israel, maior e mais próspero, no norte. É quase certo que a história de Adão e Eva foi escrita por um autor anônimo do reino meridional no século VIII a.C., quando os reis passaram a encomendar epopeias para os arquivos régios. Os estudiosos se referem a esse autor como “J”, porque ele chama seu deus pelo próprio nome, “Javé”. Ao mesmo tempo, outro escritor, conhecido como “E” (porque preferia usar o título divino mais formal de “Elohim”), elaborava uma saga semelhante para o reino de Israel. Depois que o exército assírio destruiu o reino setentrional, em 722 a.C., os dois documentos foram reunidos na narrativa JE, a parte mais antiga da Bíblia.¹⁴

Desde o início, portanto, não havia na Bíblia uma mensagem única, fixa: J e E apresentam interpretações diferentes da história de Israel, e os editores preservaram tais diferenças. Esses documentos não tinham nada de sacrossanto, e gerações posteriores se sentiram à vontade para reescrever a epopeia JE e até para mudar substancialmente seu conteúdo. É quase certo que a crônica JE consiste numa coletânea de histórias recitadas nas velhas festas tribais. Desde cerca de 1200 a.C., as tribos que compunham a confederação conhecida como “Israel” se dirigiam aos santuários das terras altas cananeias — em Jerusalém, Hebron, Betel, Siquém, Guilgal e Silo —, onde renovavam o pacto que as mantinha unidas. Os bardos declamavam poemas sobre as façanhas de seus heróis: os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó; Moisés, que livrou o povo do cativo no Egito; e Josué, seu grande comandante militar. Provavelmente, não havia, a princípio, uma narrativa mestra; mas, quando coligiram todos esses relatos locais, J e E lhes deram a forma de uma epopeia, que se tornou uma das histórias basilares da cultura ocidental.¹⁵

O texto final conta que, por volta de 1850 a.C., Javé ordenou a Abraão que deixasse a Mesopotâmia e se instalasse em Canaã, prometendo-lhe fazer dele o pai de uma poderosa nação, que um dia tomaria posse do país. Abraão, seu filho Isaac e seu neto Jacó (também chamado Israel) viveram na Terra Prometida como estrangeiros, mas, por ocasião de uma grande fome, os doze filhos de Jacó, fundadores das doze tribos de Israel, tiveram de emigrar para o Egito. No começo, eles prosperaram; depois,

sentindo-se ameaçados por seu grande número, os egípcios os oprimiram e escravizaram. Tal situação perdurou até o momento em que Javé mandou Moisés reconduzir seu povo a Canaã. Com a miraculosa ajuda de Javé, eles conseguiram fugir do Egito e durante quarenta anos viveram como nômades no deserto da península do Sinai. No monte Sinai, Javé transmitiu seus ensinamentos (torah) a Moisés e adotou os israelitas como seu povo. Moisés morreu no monte Nebo, na fronteira da Terra Prometida, mas finalmente, por volta de 1200 a.C., Josué conquistou Canaã e expulsou os primitivos habitantes.

As escavações realizadas por arqueólogos israelenses desde 1967 não corroboram essas informações. Eles não encontraram nenhum vestígio da destruição em massa descrita no livro de Josué e nada que indicasse uma grande mudança de população. Assinalam que o texto bíblico reflete as condições vigentes nos séculos VIII, VII e VI a.C., quando essas histórias foram registradas, e não na época em que transcorre sua ação.¹⁶ J e E não deixaram um relato rigorosamente factual. Esse novo dado afetaria a maneira como lemos as narrativas bíblicas. Durante o iluminismo filosófico do século XVIII, os ocidentais conceberam um método historiográfico voltado basicamente para a exposição precisa dos fatos abordados. No mundo antigo, porém, quem escrevia sobre o passado estava menos interessado no que realmente ocorrera do que no significado de determinado acontecimento. Quando reuniram as crônicas de J e E, os editores finais do Pentateuco (os cinco primeiros livros da Bíblia) não tentaram eliminar discrepâncias que incomodariam um redator moderno. Um exame atento do texto mostra, por exemplo, que J considera Abraão, um homem do sul, o maior herói de Israel e não dá grande importância a Moisés, que, além de ser muito mais popular no norte, é um dos protagonistas da narrativa de E.¹⁷ Parece que nem J, nem E fizeram qualquer esforço para pesquisar a história de Canaã e apenas se contentaram com adaptar os velhos relatos às condições de sua própria época.

É um erro, portanto, esperar que essa saga corresponda ao que consideramos historicamente acurado. É verdade, porém, que os autores bíblicos estavam mais interessados na história humana que a maioria de seus contemporâneos. Eles deram pouca atenção aos mitos cosmológicos que fascinavam seus vizinhos da Síria e da Mesopotâmia e não são responsáveis pelo relato da criação contido no primeiro capítulo do Gênesis, que data do século VI a.C. J nos fornece uma descrição muito superficial da criação do Éden, e E não faz nenhuma contribuição para a “pré-história” de Israel nos onze primeiros capítulos do Gênesis, mas começa sua crônica pelos patriarcas, com os quais se inicia realmente a história de Israel. Por certo havia

em Israel relatos sobre a criação do cosmo nos quais Javé combatia dragões marinhos, como outras divindades do Oriente Médio, porém J e E os deixaram de lado. A doutrina da criação divina, que mais tarde se tornaria tão importante, parece meio periférica nos primórdios da tradição monoteísta.

Os autores bíblicos até mencionam os velhos mitos cosmológicos, mas só para suplementar o significado de acontecimentos históricos. Na Bíblia hebraica, um dos relatos de milagre mais famosos é o que focaliza a passagem do mar Vermelho pelos israelitas, que fugiam do Egito e eram perseguidos pelo exército do faraó. Quando chegaram à praia, Moisés estendeu a mão sobre a água, e Javé enviou um poderoso vento leste que “tornou o mar em terra firme; assim as águas se abriram”. Os israelitas conseguiram caminhar a pé enxuto pelo leito do mar, “as águas eram para eles como um muro à direita e à esquerda”.¹⁸ Quando alcançaram a margem oposta, as águas se fecharam sobre os egípcios, nenhum dos quais escapou. Houve várias tentativas bem-intencionadas de provar que a explicação desse episódio estaria num tsunami ou numa das enchentes comuns na região. Mas essas tentativas só demonstram falta de entendimento, porque a história foi escrita, deliberadamente, como mito. Sabemos que no antigo Oriente Médio havia muitos relatos sobre um deus que abria o mar ao meio para criar o mundo, mas, dessa vez, o que ele criou não foi um cosmo, e sim um povo.

Concluída a narrativa, os editores colocaram na boca de Moisés um texto bem anterior, um poema do século X a.C., conhecido como Cântico do Mar.¹⁹

*Cantarei a YHWH,
pois ele triunfou, sim, triunfou,
o cavalo e o carro ele jogou no mar!²⁰*

Uma leitura mais atenta mostra, porém, que, na origem, o Cântico celebrava um fato totalmente distinto: uma vitória no rio Jordão, na fronteira de Canaã. O poema descreve Javé conduzindo seu povo pela Terra Prometida e aterrorizando não os egípcios, mas a população de Canaã e dos reinos situados na margem oriental do Jordão:

*Contorceram-se os habitantes da Filisteia,
os chefes de Edom se apavoraram,
dos valentes de Moab apoderou-se o tremor;
e desapareceram todos os habitantes de Canaã.²¹*

Os estudiosos acreditam que, a princípio, o Cântico era entoado na festa da primavera de Guilgal, onde, dizia-se, as águas do Jordão se abriram miraculosamente para que os israelitas entrassem na Terra Prometida²² — um acontecimento que desnortearia por completo “os reis dos amorreus na margem ocidental do Jordão e todos os reis da região costeira de Canaã”.²³ Todos os anos, quando o Jordão transbordava, essa travessia (pesah) era representada ritualmente em Guilgal. Sacerdotes e leigos caminhavam em procissão pelo alagado até o templo, onde comiam pão ázimo (mazzoth) e grãos tostados, em memória de seus ancestrais, que “ali provaram o fruto da terra pela primeira vez”.²⁴ Parece, portanto, que não só os velhos mitos cosmológicos moldaram a maneira como os israelitas entendiam sua história, mas também os velhos rituais de Guilgal contribuíram para a criação do mito do êxodo do Egito.

Com exceção do desinteresse por cosmogonia, a religião do antigo Israel não diferia muito da religião de seus vizinhos. J e E apresentam Abraão adorando El, o Deus Alto local, e parece que, originalmente, Javé era apenas um dos “santos” do séquito de El.²⁵ Mas até o século VI a.C. os israelitas adoravam também outros deuses, apesar dos esforços de um pequeno grupo de profetas e sacerdotes para que adorassem apenas Javé.²⁶ Mais tarde, Israel condenaria veementemente o paganismo dos cananeus, porém na época de J e de E, parece que não havia esse tipo de tensão. Ambos registram, por exemplo, o mito fundador do templo de Betel, uma das histórias mais famosas do Gênesis.²⁷ Por causa de uma briga de família, Jacó teve de deixar Canaã e buscar refúgio na Mesopotâmia. Na primeira etapa da viagem, pernoitou em Luz, na fronteira da Terra Prometida, num lugar que parecia bem comum, mas era, na verdade, um santuário cananeu, um maqom.²⁸ Nessa noite, talvez porque apoiasse a cabeça em uma das pedras sagradas, Jacó teve um sonho numinoso: “Uma escada se erguia da terra, o topo alcançando os céus, e mensageiros de Deus subiam e desciam por ela. E Javé estava de pé sobre ela”.²⁹ Jacó acordou, atônito: “Javé está neste lugar, e eu não sabia!”, exclamou. “Que terrível é este maqom! Aqui não há nada além da casa de Deus (beth-El) e da porta do Céu!”³⁰ Antes de seguir viagem, Jacó erigiu a pedra em “pilar” (matzebah) e consagrou-a com uma libação de óleo. Mais tarde, os israelitas tentariam erradicar esses lugares de culto, que consideravam idólatras, e derrubar os matzeboth locais, porém os símbolos pagãos dessa narrativa antiga alimentavam a visão de Jacó, e Betel se tornou um de seus “centros” sagrados.

A história mostra a impossibilidade de encontrar na Bíblia uma mensagem única e coerente, pois a diretiva de um livro bem pode ser cancelada em outro. Os editores não eliminaram ensinamentos antigos, potencialmente embaraçosos, que colidiam com novas doutrinas. Posteriormente, os judeus ficariam chocados com a manifestação de Deus num ser humano, mas J descreve Javé aparecendo para Abraão como um viajante em Mambré, perto de Hebron.³¹ Abraão estava na entrada de sua tenda, na hora mais quente do dia, quando viu três homens se aproximando. Forasteiros eram perigosos, porque não estavam sujeitos à vendeta local, porém Abraão correu a recebê-los, inclinou-se diante deles, como se fossem reis ou deuses, e lhes serviu uma caprichada refeição. Na conversa que se segue, evidencia-se, sem alarde, que um desses visitantes era o deus de Abraão. O gesto de compaixão levava a um encontro com o divino. Até então, os encontros de Abraão com Javé haviam sido um tanto perturbadores e impositivos, mas em Mambré Javé comeu com Abraão como amigo — a primeira intimidade dos humanos com o divino desde que foram expulsos do Éden.

J e E não escreveram, porém, moralidades edificantes. As personagens do Gênesis têm seus momentos de visão e entendimento, mas também são apresentadas como criaturas falhas, às voltas com um Deus desnorteante. Isso se torna particularmente evidente quando Javé ordena a Abraão que leve seu único filho, Isaac, a um monte, na terra de Moriá, e lá o sacrifique.³² Até então, Abraão não hesitara em questionar as disposições de Javé, mas, dessa vez, obedece sem expressar uma única objeção. Talvez estivesse chocado demais para falar. O Deus que ele servira por tanto tempo não só se revela um impiedoso matador de crianças, como quebra, cinicamente, a promessa de transformá-lo no pai de uma grande nação. No último instante, a execução é suspensa, Deus renova sua promessa e Abraão sacrifica um carneiro em lugar do filho. Esse episódio inquietante tem sido tradicionalmente relacionado com o templo de Jerusalém, que, dizia-se, fora construído no monte Moriá. Javé deixou claro, portanto, que seu culto não devia incluir sacrifício humano. Contudo, a narrativa de E prossegue. Moriá significa “visão”, e em hebraico o verbo ra’o (ver) se repete insistentemente nas histórias de Abraão.³³ Abraão nos é apresentado como um homem de visão, porém as narrativas do Gênesis mostram como é difícil ver ou entender o divino quando nos defrontamos com as vicissitudes da vida.

O Gênesis não fornece nenhuma imagem clara e coerente de Deus. No famoso capítulo primeiro, o Deus criador ocupa o centro do palco, sem rival, infinitamente poderoso e benigno, abençoando todas as coisas que criou. Mas no restante do Gênesis parece que essa teologia tão bem organizada se desconstrói. Em apenas dois capítulos,

o Deus sumamente poderoso do capítulo primeiro perde o controle sobre sua criação; o Deus absolutamente justo e equânime que abençoava a todos sem distinção passa a demonstrar gritante favoritismo, e suas escolhas um tanto arbitrárias (raros escolhidos são paradigmas de virtude) provocam lutas mortais entre os humanos. Na época do Dilúvio, o Criador benigno se torna o Destruidor cruel. E, por fim, o Deus que era uma presença tão dinâmica no capítulo primeiro desaparece para sempre, de modo que, no final do livro, José e seus irmãos só podem contar com os próprios sonhos e imagens — assim como nós. O Gênesis mostra que nossos vislumbres do que chamamos Deus podem ser tão parciais, ambíguos e paradoxais como o mundo em que vivemos. Como demonstra o sofrimento de Abraão no monte Moriá, não é fácil “ver” o que é Deus e não existem respostas simples para os enigmas da vida.

A Bíblia descreve o longo processo de transformação dessa divindade confusa no único ícone sagrado de Israel.³⁴ No Oriente Médio, era tradicionalmente impossível limitar a santidade da ilam (divindade) a um único símbolo. Qualquer imagem do divino é fatalmente inadequada porque não consegue expressar a realidade abrangente do ser em si. Se não existem outros símbolos, podemos pensar no sagrado de maneira simplista demais. Se esse símbolo é uma divindade personalizada, podemos facilmente imaginá-la atuando como se fosse um ser humano igual a nós, com preferências e aversões semelhantes às nossas. A idolatria, adoração de uma imagem humana do divino, se tornaria um dos problemas constantes do monoteísmo. Já na Bíblia, vemos que os israelitas abominavam a idolatria das “nações estrangeiras” (goyim), cujos deuses eram apenas “ouro e prata, produtos da destreza humana”.³⁵ Mas a sensibilidade de Israel em relação à idolatria talvez se devesse a uma ansiedade reprimida. Quando esquecemos que determinada imagem do sagrado só pode ser aproximativa e incompleta, há o perigo de que ela deixe de remeter ao transcendente e se torne um fim em si mesma.

Foi o que se evidenciou no século VII a.C., quando um grupo de sacerdotes, profetas e escribas da corte de Josias, rei de Judá, tentou reformar a religião de Israel. Eles são conhecidos como deuteronomistas, porque seus textos descrevem Moisés entregando uma “segunda lei” (deuteronomion, em grego) ao povo, pouco antes de morrer no monte Nebo. O império assírio, que derrotara o reino setentrional de Israel e deportara grande parte da população, aterrorizara a região por mais de duzentos anos. No entanto, quando o jovem Josias subiu ao trono, em 649 a.C., a Assíria

declinava, e os egípcios forçavam seu exército a deixar o Levante. O faraó estava, pois, ocupado demais para dar maior atenção a Judá, que, em meio a uma onda de nacionalismo, ansiava por independência. Os predecessores de Josias acharam perfeitamente aceitável apaziguar os assírios com a inclusão de seus deuses no culto do templo, mas os deuteronomistas insistiam na adoração exclusiva de Javé. Eles “descobriram” um pergaminho tido como o “Livro da Lei” (sefer torah) que fora escrito por Moisés e se perdera antes de entrar em vigor. Tratava-se, provavelmente, de uma versão antiga do livro do Deuteronômio.³⁶ Quando o leram para Josias, o rei rasgou as vestes, transtornado. Por isso Israel sofrera tantos desastres! Durante séculos seus reis toleraram práticas que Javé proibira explicitamente. A sefer torah revelava que ele ordenara aos israelitas que não se relacionassem com os nativos de Canaã, não fizessem acordos com eles e abolissem sua religião: “Despedaçareis seus pilares (matzeboth), destruireis suas árvores sagradas e ateareis fogo a suas imagens esculpidas!”³⁷

Seguindo à risca essas instruções, Josias banuiu de Jerusalém todos os vestígios de outra religião e demoliu os velhos santuários rurais de Javé, para que não abrigassem práticas idólatras. Depois, no equivalente a uma reconquista, invadiu os territórios do antigo reino de Israel, que os assírios tinham acabado de desocupar, e não só destruiu todo maqom cananeu e os templos de Javé em Betel e na Samaria, como ainda massacraram os sacerdotes rurais e profanou seus altares. A partir de então, o templo de Salomão, em Jerusalém, seria o único santuário nacional legítimo.³⁸ Não contentes com essa orgia de destruição, os deuteronomistas (D) também reescreveram a história de Israel. Numa época em que Josias tentava tornar-se independente do faraó, fizeram grandes acréscimos à narrativa JE para dar maior destaque a Moisés, que libertara o povo do Egito, e ampliaram a saga para incluir a conquista das terras altas setentrionais por Josué — terras às quais Josias (o novo Josué) tinha direito.

Sob alguns aspectos, o Deuteronômio parece um documento moderno. O programa dos reformadores compreendia a criação de uma esfera secular e de um judiciário independente do culto;³⁹ o estabelecimento de uma monarquia constitucional, com o rei submetido à Torá, como todos os cidadãos;⁴⁰ e a instauração de um Estado centralizado com um único santuário nacional.⁴¹ Os reformadores também racionalizaram a teologia israelita, livrando-a de uma mitologia supersticiosa.⁴² Deus não era manipulável por meio de sacrifícios e certamente não morava no templo, que agora era apenas uma casa de oração, e não mais um “centro” sagrado, como antigamente.⁴³

Contudo, uma ideologia racional não é, necessariamente, mais tolerante que uma ideologia mítica. A reforma dos deuteronomistas revelou o perigo maior da idolatria. Fazendo seu Deus nacional, agora o único símbolo do divino, endossar a vontade nacional, eles criaram um deus à sua própria imagem. No passado, Marduc sempre desafiara o poder de Tiamat; e Mot, o de Baal. Para J e para E, o divino era tão ambíguo que não podiam imaginar que Javé estivesse infalivelmente de seu lado, nem prever o que ele faria a seguir. Mas os deuteronomistas não tinham dúvida de que sabiam exatamente o que Javé queria e consideravam um dever sagrado destruir tudo que parecesse contrariar os interesses de Javé e os seus. Quando alguma coisa inerentemente finita — uma imagem, uma ideologia, uma política — é investida de valor supremo, seus devotos se sentem obrigados a eliminar qualquer rival, porque só pode haver um absoluto. O tipo de destruição descrita pelos deuteronomistas constitui uma indicação infalível de que um símbolo sagrado se tornou objeto de idolatria.

A violência da época influenciou a visão dos deuteronomistas. Enquanto os sábios da Índia começavam a tornar o ahimsa (não violência) essencial para a busca religiosa, os deuteronomistas retratavam Josué massacrando os habitantes de Canaã como os generais assírios, que aterrorizaram a região por mais de duzentos anos. Seu nacionalismo divinizado acabou em lágrimas. Sua teologia beligerante não os deixava enxergar a realidade. Para as grandes potências voltarem sua atenção para Judá era só uma questão de tempo. Em 611 a.C., o faraó Necau II atravessou Canaã para tentar conter o crescente poderio da Babilônia. Numa inútil demonstração de rebeldia, Josias interceptou o exército egípcio em Meguido e tombou no primeiro combate.⁴⁴

O pequeno reino de Judá se tornou um joguete nas mãos do Egito e da Babilônia, e sua política externa oscilava, imprevisivelmente, entre as duas grandes potências. Alguns israelitas diziam que, tendo Javé como Deus, Judá não seria derrotado e pressionavam seus governantes para que afirmassem sua independência. O profeta Jeremias e outros tentavam — em vão — fazê-los encarar os fatos. Doze anos depois da morte prematura de Josias, ocorreu uma tragédia de magnitude muito maior. Judá se insurgiu contra a supremacia babilônica, e, em 597 a.C., o rei Nabucodonosor subjuguou Jerusalém, deportou a elite — o rei, os nobres, escribas, sacerdotes, militares e artesãos — para a Babilônia e instalou um títere na Cidade Santa. Onze anos mais tarde, em 586 a.C., depois de mais uma revolta sem sentido, Jerusalém foi destruída, e o templo de Javé, seu objetivo correlato na terra, foi incendiado.

Os deuteronomistas transformaram a violência numa opção para a religião judaico-cristã. Sempre se poderia fazer essas escrituras endossarem políticas intolerantes. A última palavra, porém, não caberia aos deuteronomistas, porque outros autores bíblicos se esforçaram para combater essa tendência à idolatria. Quando organizaram o documento JE, os redatores usaram a imagem mais transcendente de Elohim, presente em E, para modificar a visão descaradamente antropomórfica de Javé, presente em J. Segundo E, quando falou a Moisés pela primeira vez, na sarça ardente, Deus revelou seu nome: “Ehyeh asher ehyeh”: — “Eu sou aquele que sou”.⁴⁵ Mais tarde, essa frase significaria, para judeus e cristãos, que Deus é em si mesmo, é Aquele que é. No entanto, E ainda não pensava nesses termos metafísicos. Em sua narrativa, Deus pode ter dito algo muito mais simples. Ehyeh asher ehyeh é uma expressão idiomática deliberadamente vaga. “Eles foram aonde eles foram”, por exemplo, significa: “Não tenho a menor ideia de onde eles foram”. Portanto, quando Moisés lhe perguntou quem ele era, Javé na verdade respondeu: “Não interessa quem eu sou!”. Não devemos discutir a natureza de Deus, nem tentar manipular Deus, como os pagãos faziam, ao invocar suas divindades pelo nome. No fim, os judeus se recusariam a pronunciar o nome “Javé”, admitindo, tacitamente, que toda tentativa de expressar a realidade divina é tão limitativa que beira a blasfêmia.

Enquanto os autores mais antigos afirmam que Moisés realmente viu Deus no monte Sinai,⁴⁶ textos posteriores negam essa possibilidade. Quando Moisés implorou para ver sua “glória” (kavod), Javé lhe explicou que nenhum mortal podia ver sua santidade e continuar vivo.⁴⁷ Numa cena que se tornaria emblemática, uma nuvem densa e uma fumaça impenetrável cobriram o cume do Sinai, quando Moisés subiu o monte para se encontrar com Deus. Trovões atroaram, relâmpagos coruscaram, e o que parecia o toque ensurdecedor de uma trombeta se fez ouvir. Moisés pode ter ido ao lugar onde Deus estava, porém não teve uma visão nítida do divino.⁴⁸ Os autores bíblicos deixam claro que a kavod de Javé não era Deus em si; era, por assim dizer, um mero resquício da presença de Deus na terra, essencial e crucialmente separada da realidade divina, que sempre estaria além do alcance humano.

Os israelitas deportados para a Babilônia em 597 a.C. não eram maltratados. Viviam em comunidades, na capital, ou em novos povoados, junto aos canais, e tinham certo grau de autonomia. Porém estavam chocados, confusos e furiosos. Alguns queriam pagar na mesma moeda e sonhavam com despedaçar contra a rocha as

crianças babilônicas.⁴⁹ Outros achavam que Javé sofrera uma derrota humilhante nas mãos de Marduc e já não merecia sua lealdade. Como poderiam adorar um deus que não tinha culto, nem templo?⁵⁰ Entretanto, cinco anos após sua deportação, um jovem sacerdote chamado Ezequiel teve uma visão aterrorizante da “glória” de Javé na margem do canal Cobar.⁵¹ Foi uma teofania desconcertante, pois nada era nítido em meio a uma tempestade com trovões, relâmpagos, fumaça, ventania. O trauma do exílio despedaçara o Deus claro e racionalista dos deuteronomistas. A visão de Ezequiel deixou-o zozzo por uma semana. Uma coisa, porém, parecia evidente: Deus escolhera deixar Jerusalém e residir com os exilados, que deviam viver dali para a frente como se a “glória”, que antes morava no templo, estivesse realmente entre eles.

Como chegariam a isso? Um grupo de sacerdotes exilados começou a elaborar uma resposta, reinterpretando velhos símbolos e histórias para construir uma espiritualidade inteiramente nova. Os estudiosos chamam de “P” [do inglês priestly] essa camada sacerdotal da Bíblia: suas fontes mais importantes foram o Código da Santidade (uma miscelânea de leis coligidas no século VII a.C.)⁵² e o Documento do Tabernáculo, peça central de sua narrativa, que descrevia a tenda-santuário erguida pelos israelitas, no deserto, para abrigar a presença divina.⁵³ Com essas e outras antigas tradições orais, P compilou os dois livros de leis — Levítico e Números — que revogam a teologia agressiva dos deuteronomistas, criando uma nova série de rituais baseados na experiência do exílio e do afastamento. P também acrescentou material novo à narrativa JED, transformando-a numa sucessão de trágicas migrações: a expulsão do Éden, as andanças de Caim, a dispersão da humanidade após a rebelião de Babel, a partida de Abraão da Mesopotâmia, a fuga das tribos para o Egito e os quarenta anos no deserto. Em sua crônica revisada, o clímax do Êxodo não é mais a entrega da Torá, mas o dom da presença divina na “Tenda do Encontro”. Deus conduzira seu povo ao deserto do Sinai precisamente para “habitar [shakan] em seu meio”.⁵⁴ O verbo shakan significa, na origem, “levar a vida de um tendeiro nômade”; Deus agora “acamparia” com seu povo errante onde quer que esse povo estivesse.⁵⁵ Em vez de encerrar a história com a conquista brutal de Josué, P deixa os israelitas na fronteira da Terra Prometida.⁵⁶ Israel era um povo não porque vivia num país específico, mas porque vivia na presença de um Deus que o acompanhava a toda parte. Seu exílio era simplesmente a última instância do trágico desarraigamento que lhe proporcionara uma percepção especial da natureza do divino.

P fez uma surpreendente inovação legal. Os exilados sentiriam a presença divina, vivendo como se fossem sacerdotes a serviço do templo de Jerusalém. Até então, os

leigos não tinham de observar as leis cerimoniais, as normas de pureza e as regras alimentares impostas aos servidores do templo.⁵⁷ Agora, porém, os exilados se tornaram uma nação de sacerdotes e deviam viver como se Deus habitasse em seu meio, assim criando, ritualmente, um templo invisível e simbólico. Havia uma profunda relação entre exílio e santidade. Deus havia dito aos israelitas que ele era Kaddosh (santo), palavra que literalmente significa “separado”, “outro”; Deus diferia radicalmente da realidade mundana comum. Agora os exilados deviam se tornar Kaddosh também.⁵⁸ A legislação elaborada por P baseia-se no princípio da segregação sagrada. No Levítico, Javé estabelece normas detalhadas sobre sacrifício, alimentação e vida social, sexual e cultural para diferenciar os exilados de seus opressores babilônicos. Imitando a condição de alteridade, os exilados se transportariam para o reino da santidade, onde Deus estava. Deus “caminharia” em seu meio, como outrora passara com Adão no frescor do anoitecer.⁵⁹ A Babilônia se tornaria o novo Éden, porque os rituais de separação eliminariam o afastamento do divino.

Mas a santidade tinha também um forte componente ético, pois envolvia absoluto respeito à sagrada “alteridade” de cada criatura. Mesmo levando uma vida à parte, os israelitas não deviam desprezar o estrangeiro: “Se um estrangeiro habita convosco em vossa terra, não o molesteis. Tratai-o como um de vós e amai-o como a vós mesmos, pois fostes estrangeiros no Egito”.⁶⁰ Essa era uma lei baseada em empatia e compaixão, capacidade de sentir com o outro. A experiência do sofrimento pode levar à consideração pela dor alheia. Quando fala de “amor”, P não se refere a afeto ou emoção. Elabora um código legal, e sua linguagem é tão técnica e reticente quanto a de qualquer legislador. Nos tratados do Oriente Médio, “amar” significa ser prestativo e leal e ajudar o próximo concretamente. Autores bíblicos anteriores apenas ordenaram aos israelitas que restringissem a lealdade tribal (*hesed*) a seus semelhantes judeus, mas não é o caso de P, cujas normas de pureza são notáveis por não verem outros povos como contaminantes.⁶¹ Não se deve evitar o estrangeiro, mas amá-lo. A impureza está em nós mesmos, não em nossos inimigos.

P insiste que se honre tudo que tem vida. A morte é o grande contaminador. Constitui um insulto apresentar-se diante do Deus vivo sem passar por um simples ritual de purificação depois de ter tido contato com a morte de uma de suas criaturas. As regras alimentares que proíbem o consumo de “animais impuros” equivalem a uma versão do ideal indiano do *ahimsa*. Como outros povos antigos, os israelitas não viam o sacrifício ritual como um abate; o sacrifício proporcionava existência póstuma ao animal, e era proibido comer um animal que não tivesse sido consagrado ritualmente.

P determinou que os israelitas só consumissem carne de seus próprios rebanhos. Esses eram os animais “puros” ou “limpos” que faziam parte da comunidade; em vida, deviam ter permissão de descansar no sábado, e ninguém podia fazer-lhes mal.⁶²

Mas era proibido matar animais “impuros” — cães, cervos e outras criaturas selvagens —, que, em nenhuma circunstância, podiam ser capturados, explorados ou consumidos.⁶³ Não que fossem “sujos”. Enquanto estavam vivos, não havia mal algum em tocá-los. Só se tornavam impuros depois de mortos.⁶⁴ A lei que proibia o contato com eles os protegia: como impedia que lhes tirassem o couro ou os desmembrassem, não valia a pena caçá-los ou capturá-los. Pela mesma razão, os animais classificados como “abominações” (sheqqets) deviam ser evitados quando morriam. Essas pequeninas “criaturas pululantes” eram vulneráveis e dignas de compaixão; por ser prolíficas e “abundantes”, recebiam as bênçãos de Deus, e por isso constituía uma “abominação” maltratá-las.⁶⁵ Deus abençoou os animais impuros no dia da criação e, por ocasião do Dilúvio, salvou os puros e os impuros. Fazer-lhes mal equivalia a afrontar a santidade divina.

Esse é o contexto em que devemos ler a obra mais famosa de P, o hino da criação, que está no primeiro capítulo do Gênesis. Seu propósito, como o de todas as cosmogonias antigas, era, basicamente, terapêutico. Os israelitas exilados na Babilônia certamente tinham conhecimento dos magníficos rituais do Ano-Novo que, realizados em Esagila, celebravam a vitória de Marduc sobre Tiamat. Antes de mais nada, a cosmogonia de P é uma polêmica contra a religião babilônica e devia atuar como um bálsamo para os corações aflitos dos exilados. Aparentemente, Marduc derrotara Javé, porém, na realidade, Javé era muito mais poderoso. Como todas as cosmogonias antigas, não se trata de uma criação ex nihilo. Elohim apenas pôs ordem no caos que já existia, “quando a terra era inculta e erma (tohu va bohu), a escuridão [cobria] a face do Oceano, o espírito pairava sobre a face das águas”.⁶⁶ O Oceano imediatamente lembrava Tiamat, que, no entanto, era apenas a matéria-prima do universo, e não uma deusa assustadora. O Sol, a Lua e as estrelas não eram divindades, mas funcionários encarregados de marcar o tempo e trazer luz para a Terra.⁶⁷ As “grandes serpentes marinhas” já não eram adversários ameaçadores, como Yam ou Lotan, mas simplesmente criaturas de Deus. Ele não precisou matá-las nem parti-las ao meio e, no fim, abençoou-as.⁶⁸ A vitória de Marduc tinha de ser renovada anualmente para tornar o cosmo viável, porém Javé concluiu sua obra em apenas seis dias e descansou no sétimo.

Essa é uma cosmogonia não violenta. As palavras iniciais de P — “No princípio, Deus criou os céus e a terra” — devem ter levado sua primeira plateia a esperar a descrição de batalhas terríveis. Mas P a surpreendeu: nada de luta, nada de matança. Ao contrário de Marduc, Elohim não teve de combater até a morte para criar um cosmo ordenado; bastou-lhe pronunciar uma série de comandos — “Faça-se a luz” “Produza a terra vegetação!” “Façam-se luzeiros na abóbada dos céus para separar o dia da noite!” —, e a cada comando, sem uma única batalha, “assim se fez”.⁶⁹ Javé não enfrentou competição nenhuma, era o único poder do universo.⁷⁰ Mas não há estridência na polêmica de P. No último dia da criação, Elohim “viu tudo que fizera, e eis que era muito bom”.⁷¹ P sabia que alguns exilados amaldiçoavam os babilônios, mas parece dizer-lhes que não era esse o caminho, pois Deus abençoara tudo que havia feito. Todos deviam fazer como Elohim: descansar tranquilamente no sábado e abençoar todas as suas criaturas, sem exceção — inclusive, talvez, os babilônios.

Esse texto não devia ser interpretado como uma descrição literal das origens materiais da vida. P estava dizendo algo muito mais relevante para os exilados. Se em J a história da criação era um mito do templo de Salomão, em P ela é o mito do templo virtual que ele estava incentivando os exilados a construir mediante os novos rituais da separação. A criação do cosmo por Javé havia sido um tema importante no culto do templo de Salomão, e o Oriente Próximo via o templo como uma réplica simbólica do cosmo. A construção do templo habilitava os humanos a participar da ordenação do universo por obra dos deuses. A isso se deve a deliberada relação entre o hino da criação de P e sua minuciosa descrição da construção da tenda-santuário.⁷² Às detalhadíssimas instruções fornecidas por Deus para a construção do tabernáculo segue-se uma repetitiva descrição dos passos de Moisés para cumpri-las à risca. Em cada etapa, Moisés “via toda a obra” e “abençoava” o povo, assim como Javé, no final de cada dia da criação, “via” e “abençoava” tudo que fizera. O santuário foi construído no primeiro dia do primeiro mês do ano; Beseleel, seu arquiteto, foi abençoado pelo espírito de Deus que pairara sobre as águas primordiais, e tanto o hino da criação quanto o Documento do Tabernáculo enfatizam a importância do descanso sabático.⁷³ O templo dos israelitas, sua réplica do cosmo divinamente ordenado, estava em ruínas; seu mundo havia sido aniquilado; mas, no deserto do exílio, eles podiam construir um templo simbólico que colocasse ordem em suas vidas transtornadas. Assim retomariam a intimidade do Éden, pois seu templo simbolizava a harmonia existente no mundo antes de adam estragar tudo.

Mas o mito da criação de P não era a última palavra sobre o assunto, e ninguém era obrigado a “acreditar” somente nele, excluindo todos os outros. Cosmogonias alternativas continuavam florescendo em Israel. No final dos setenta anos de exílio na Babilônia, um profeta anônimo, geralmente chamado de Segundo Isaías, remanejou as velhas histórias sobre a luta de Javé contra um monstro marinho com o intuito de proporcionar “consolo” a seu povo.⁷⁴ Seu relato da criação não é uma cosmogonia factual, mas uma tentativa de esclarecer o significado oculto da história. No início dos tempos, Javé matou seus inimigos, abriu o Mar cósmico ao meio e secou as águas do grande Abismo, tal como abriu o mar egípcio a fim de “fazer do leito do mar um caminho para os remidos passarem”.⁷⁵ Agora ele acabaria com o exílio e levaria os deportados para sua terra.⁷⁶ É no Segundo Isaías que, pela primeira vez na Bíblia, encontramos uma inequívoca afirmação de monoteísmo. “Eu sou Javé, sem rival”, Deus anuncia, orgulhosamente. “Não existe outro deus além de mim.”⁷⁷ Mas isso está muito longe do ahimsa de P. O Segundo Isaías imagina Javé marchando agressivamente pelo mundo, como o guerreiro divino da antiga tradição israelita.⁷⁸ A estridente insistência num único símbolo do divino relaciona-se, mais uma vez, com uma evidente projeção da vontade nacional e a destruição dos inimigos. Javé despreza as outras divindades. “Sois nada, e vossas obras nada são”,⁷⁹ ele diz aos deuses dos goyim. Todos os gentios serão “destruídos e reduzidos a nada”, dispersos como palhiço no vento. Até os governantes estrangeiros que ajudaram Israel se prostrarão diante dos israelitas, lambendo-lhes a poeira dos pés.⁸⁰

No entanto, entre esses oráculos inflamados se intercalam quatro cânticos que sugerem compaixão, não violência e preocupação universal e são entoados por um indivíduo que se autodenomina servo de Javé.⁸¹ Não sabemos quem é ele, mas esses cânticos representam claramente um ideal da comunidade exilada muito diferente do agressivo monoteísmo do Segundo Isaías. A missão do servo consiste em implantar a justiça no mundo inteiro, valendo-se não da força, mas de uma campanha não violenta e piedosa:

Ele não grita, não fala em altos brados,
nem se faz ouvir sua voz pelas ruas.
Ele não quebra a cana rachada,
nem apaga a chama oscilante.⁸²

Quando atacado, o servo oferece a outra face e se recusa a revidar.⁸³ Desprezado e rejeitado, acabará sendo “erguido, exaltado, elevado a grandes alturas”, e as pessoas entenderão que sua serena resignação as curou.⁸⁴ Ele se tornará, promete Javé, “a luz das nações, de modo que minha salvação chegue aos confins da terra”.⁸⁵

As profecias do Segundo Isaías se cumpriram. Quando conquistou o Império Babilônico, Ciro, rei da Pérsia, ofereceu aos deportados a opção de voltarem para seus países de origem. A maioria dos exilados judeus se adaptara à vida na Diáspora e decidiu ficar na Babilônia, mas, em 530 a.C., um grupo deles resolveu partir e, dez anos depois, reconstruiu o templo, ao cabo de muitas tribulações. O retorno foi difícil: o Segundo Templo não correspondia às legendárias glórias do templo de Salomão, e os repatriados enfrentavam a oposição não só de seus vizinhos pagãos, como dos israelitas que não tinham sido deportados e achavam estranhas e exclusivistas as novas ideias religiosas da Golah, a comunidade dos exilados.

A Bíblia hebraica estava quase concluída: pregando, por um lado, tolerância e respeito à diferença e, por outro, um estridente chauvinismo, era um documento difícil de decifrar, e não está claro se, nesse estágio, tinha qualquer importância religiosa oficial ou se era usada no culto. Uma figura de transição foi Esdras, escriba da corte persa que “preparara seu coração para investigar a Torá de Javé e cumprir e ensinar a lei e as ordenações em Israel”.⁸⁶ Por volta de 398 a.C., o soberano persa o enviou a Jerusalém com a missão de implantar a Torá de Moisés como a lei do país.⁸⁷ Os persas estavam revisando os sistemas legais dos povos dominados por eles para verificar se eram compatíveis com a segurança imperial, e Esdras provavelmente concebera um *modus vivendi* satisfatório entre a jurisprudência mosaica e a persa.

Em Jerusalém, Esdras se horrorizou quando soube que, em vez de manter a separação prescrita por P, alguns homens haviam se casado com estrangeiras. No dia de Ano-Novo, ele levou a Torá para a praça em frente à Porta das Águas e a leu em voz alta, “traduzindo e explicando o sentido, para todos entenderem o que era lido”, enquanto os levitas, sacerdotes de status inferior, circulavam entre a multidão, complementando seus comentários.⁸⁸ Não sabemos ao certo o que Esdras leu, mas o

que quer que tenha sido levou o povo às lágrimas. Sem dúvida era algo que ninguém nunca tinha ouvido, e suas exigências suscitaram perplexidade. Lidas “com clareza”, as escrituras podem ser assustadoras. “Não choreis!”, Esdras ordenou. Era o mês de Sucot, e a lei determinava que, durante esse período, os israelitas habitassem tendas (sukkoth) especiais, em memória dos quarenta anos que seus ancestrais viveram no deserto do Sinai. Essa era mais uma novidade: os rituais do Primeiro Templo celebravam Sucot de outro modo. Imediatamente, a população correu para as colinas, a fim de colher palmas e ramos de oliveira, mirto e pinheiro, e abrigos de folhagens se multiplicaram por toda a cidade. Havia um clima de festa, e toda noite as pessoas se reuniam para ouvir a leitura de Esdras.

Algum tempo depois, uma assembleia mais sombria teve lugar na praça diante do novo templo. A multidão tremia sob as torrenciais chuvas de inverno que alagavam a cidade, e Esdras ordenou aos homens que expulsassem suas esposas estrangeiras.⁸⁹ Agora só pertenciam a Israel os membros da Golah e os indivíduos que se submetiam à Torá, a lei oficial do país. Esdras interpretara as escrituras de maneira exclusivista, enfatizando o dever da separação, mas negligenciando a injunção de P, igualmente rigorosa, de tratar os estrangeiros com “amor” e respeito. A Bíblia se compõe de muitos textos contraditórios, e por isso nossa leitura sempre é seletiva. Infelizmente, uma leitura seletiva das escrituras para impor determinado ponto de vista ou marginalizar outros indivíduos seria uma tentação constante para os monoteístas.

Mas Esdras também deixa claro que a Torá requer interpretação. É a primeira vez que vemos esses textos diversos serem tratados como escrituras, com força de lei. A leitura de Esdras na Porta das Águas assinalou o início do judaísmo clássico, uma religião voltada não só para a recepção e a salvaguarda da revelação, como para sua constante reinterpretação.⁹⁰ Esdras não se limitou a recitar a Torá entregue a Moisés no passado distante, mas criou algo novo e inesperado. Os autores bíblicos trabalharam no mesmo sentido, revisando radicalmente os textos e tradições que herdaram. No judaísmo clássico, a revelação não é uma coisa que aconteceu uma vez e para sempre, mas um processo em andamento que nunca termina, porque sempre há algo novo para se descobrir. Lida como qualquer texto, a Torá pode ser perturbadora. Deve-se ouvi-la no contexto dos rituais, como os de Sucot, que a separam do cotidiano e colocam a plateia num estado de espírito diferente. E toda leitura da Torá deve ser acompanhada de um comentário, tão importante quanto o texto em si. Os judeus descobriram que o discurso religioso é essencialmente interpretativo. Esdras não acatou a Torá credulamente, mas “preparara seu coração para investigar [li-drosh]”. A

exegese judaica recebeu o nome de midrash, palavra que deriva de darash: “pesquisar”, “investigar”, “ir em busca de” algo que ainda está por descobrir. Midrash se tornaria um novo ritual, evocando o divino, e sempre teria conotações de dedicação, envolvimento emocional e investigação.⁹¹

3. Razão

Mais ou menos na mesma época em que P escrevia sua história da criação, na florescente colônia grega de Mileto, na costa jônica da Ásia Menor, um grupo de filósofos começava a pensar o cosmo de outra maneira.¹ O que esses filósofos estavam tentando era tão novo que não tinha nome, porém eles se tornaram conhecidos como *physikoi* (naturalistas), porque seu pensamento se baseia inteiramente no mundo material. Os milésios eram mercadores; seus interesses — navegação, agrimensura, astronomia, cálculos matemáticos e geografia — eram pragmáticos e voltados para sua profissão, mas sua riqueza lhes proporcionava bastante tempo livre para a especulação. Eles chegaram a uma surpreendente conclusão. Estavam convencidos de que, apesar das evidências de movimento e mudança em toda parte, devia haver uma ordem subjacente e leis inteligíveis governando o universo. Acreditavam que existia uma explicação para tudo e que a rigorosa investigação racional lhes permitiria encontrá-la. Esses naturalistas jônicos inauguraram a tradição científica ocidental.

Não tinham muitos seguidores, pois pouca gente entendia suas ideias, e apenas fragmentos de seus textos sobreviveram. No entanto, parece que, desde o início, os *physikoi* desafiaram os limites do conhecimento humano, esquadrinhando o mundo natural em maior profundidade do que se considerava possível em sua época. Por que o mundo é como é? Eles esperavam chegar a uma resposta, examinando a *arché*, o “começo” do cosmo. Se conseguissem descobrir a matéria-prima anterior ao surgimento do universo que conhecemos, entenderiam a substância do cosmo e daí decorreria todo o resto.

Eles não eram hostis à religião; na verdade, a religião grega não tinha nada de incompatível com esse tipo de investigação. Como arianos, os gregos aceitavam a ideia

de uma ordem cósmica à qual todos os seres estavam sujeitos. Não havia doutrinas definitivas sobre a criação, e os deuses do monte Olimpo não eram nem onipotentes, nem cósmicos. Diferiam das divindades de muitos panteões porque foram concebidos em moldes mais antropomórficos. Em suas epopeias, escritas no século VIII a.C., Homero estabeleceu para sempre a personalidade dos deuses, cujas rixas infundáveis simbolizavam a relação agonística das forças sagradas que, segundo os gregos, atuavam em toda parte. Havia na complexa família olímpica uma unidade que conciliava suas contradições.² Os deuses se intrometiam irresponsavelmente nos assuntos terrenos, porém sua semelhança com os mortais enfatizava sua compatibilidade com a espécie humana. Os gregos sentiam a presença de uma divindade em toda façanha dos mortais.³ O guerreiro possuído pela fúria do combate sabia que Ares estava por perto; quando a avassaladora realidade do amor erótico transfigurava seu mundo, ele chamava essa emoção de Afrodite. Hefestos se revelava na obra de um artista, e Atena, em toda conquista cultural.

Já os milésios haviam descoberto a cultura oriental em suas viagens de negócios e, talvez por isso, tinham uma visão do mythos tradicional mais desapaixonada que a dos gregos continentais. Queriam mostrar que trovões e relâmpagos não eram fruto dos caprichos de Zeus, mas expressões de leis físicas fundamentais. Os physikoi começavam a pensar de outra maneira. Seu talento para analisar as coisas com independência e lógica talvez fosse estimulado pela organização política da polis, a cidade-estado, onde todo cidadão tinha de participar nas deliberações da Assembleia. Como leis impessoais e uniformes governavam a polis, os gregos passaram a procurar princípios gerais e abstratos, em vez de soluções imediatas ou de curto prazo. Sua democracia pode ter inspirado aos naturalistas uma cosmologia mais igualitária, com os elementos físicos do universo evoluindo de acordo com princípios naturais inerentes, sem a intervenção de um criador monárquico. Mas não exageremos seu igualitarismo. A aristocracia grega gozava de muitos privilégios. A busca desinteressada da verdade científica estava associada a um estilo de vida que se baseava na instituição da escravidão e na submissão das mulheres. Assim como a religião, a ciência sempre teve, desde o início, suas ambiguidades e seu lado sombrio.⁴

Ao mesmo tempo que procurava libertar-se da velha visão de mundo, o novo naturalismo ainda se deixava afetar por ideias tradicionais. Tales (c. 640-546 a.C.), o primeiro dos physikoi, talvez estivesse sob a influência do mythos do Mar primordial quando afirmou que a água é o ingrediente original do universo. A única frase sua que sobreviveu é: “Tudo é água, e o mundo está cheio de deuses”. No entanto, ao contrário

dos poetas e dos criadores de mitos, Tales sentiu necessidade de descobrir por que a água é a matéria primordial. A água é indispensável à vida; pode mudar de forma, tornando-se gelo ou vapor, e, assim, tem a capacidade de evoluir para algo diferente. Mas o naturalismo científico de Tales não o levou a descartar a religião; ele ainda via o mundo “cheio de deuses”. Numa postura semelhante, Anaxímenes (c. 560-496 a.C.) acreditava que a arché era o ar, ainda mais crucial para a vida que a água e capaz de materializar-se, passando de substância puramente etérea a vento, nuvem, água, terra, pedra.

Anaximandro (610-546 a.C.) optou por outra abordagem. A seu ver, o naturalista deve ir além dos dados dos sentidos e procurar uma arché totalmente distinta de qualquer ser que conhecemos. O cosmo deve ter emergido de uma entidade maior que continha, em embrião, todos os seres subsequentes. Anaximandro chamou-a de ápeiron, o “indefinido”, porque não tem qualidades próprias e, portanto, é indefinível. O ápeiron é infinito, divino (mas não um mero deus) e fonte de toda a vida. Mediante um processo que Anaximandro não explica satisfatoriamente, seres individuais se “separaram” do ápeiron. Uma semente escapou e cresceu numa massa fria e úmida que se tornou a Terra. Depois, como a árvore troca a cortiça, o ápeiron soltou anéis de fogo, cada um deles envolto numa névoa densa, que circundou a Terra. Sem prova empírica, a tese não vai muito além da fantasia, porém Anaximandro entendeu que o cientista só poderia esclarecer o desconhecido se deixasse de lado modos convencionais de pensar.

Quando os persas conquistaram Mileto, no final do século VI a.C., a capital da ciência mudou-se para Eleia, colônia grega no sul da Itália. Ali, Parmênides acabou chegando a um cepticismo radical. Como saber se nossa maneira de analisar o cosmo tem alguma relação com a realidade?⁵ Leis e fenômenos que acreditamos observar são reais e objetivos ou simplesmente explicam os poucos aspectos do mundo que conseguimos ver? Parmênides estava convencido de que, para alcançar a verdade, a razão humana tinha de superar o senso comum e a opinião não verificada. A ideia de mudança, por exemplo, era pura convenção. Os milésios erraram ao imaginar que o mundo se desenvolvesse gradativamente. A realidade consiste num único ser, completo e eterno. Pode até parecer que as criaturas nascem e morrem, mas a realidade verdadeira é imune ao tempo. Um indivíduo racional não deve falar de coisas que não existiram; portanto, nunca devemos dizer que algo nasceu, pois isso implica que houve uma época em que não existia; pela mesma razão, não devemos afirmar que algo morreu, moveu-se ou mudou. Mas como haveríamos de funcionar num mundo assim? Como entender

as mudanças físicas que percebemos em nosso corpo? Como dizer qualquer coisa sem referência ao passado ou ao futuro? Um discípulo de Parmênides comandava um navio: como conduzi-lo se ele não se movia?

Os contemporâneos de Parmênides reclamavam que ele não lhes deixara nada para pensar. Leucipo (c. 460-370 a.C.) e seu discípulo Demócrito (466-370 a.C.) tentaram abrandar esse racionalismo austero.⁶ Concordam que o mundo é feito de uma substância unitária e imutável, mas argumentam que não se trata de um ser único, como Parmênides imaginava. Ao contrário, ela toma a forma de um número infinito de partículas pequeninas, invisíveis e indivisíveis (átomos), que se movimentam incessantemente no espaço vazio e ilimitado. Não existe um Deus criador supervisionando os átomos: eles se movem de maneira aleatória, impelidos mecanicamente, em direções ditadas pelo acaso. Periodicamente, os átomos colidem entre si, juntam-se e formam os fenômenos físicos — homens, mulheres, plantas, animais, pedras — que vemos ao redor de nós. Mas essas conglomerações são temporárias; no fim, esses objetos se desintegram, e os átomos que os compõem voltam a movimentar-se no vazio até criar outro objeto.

Os naturalistas não conseguiram provar suas teorias, mas tiveram algumas intuições extraordinárias. Ao procurar um princípio simples que explicasse o cosmo, Tales e Anaxímenes já começaram a pensar como cientistas. Parmênides percebeu que a Lua reflete a luz do Sol; o atomismo de Demócrito seria retomado com grandes resultados durante a revolução científica do século XVII. Não obstante, alguns contemporâneos tinham dúvidas acerca da nova filosofia; temiam que, ao tentar desvendar os mistérios do cosmo, os *physikoi* se tornassem culpados de *hybris*. Eles eram como o titã Prometeu, que roubou o fogo dos deuses para entregá-lo aos homens e, assim, propiciar sua evolução tecnológica. Mas Zeus revidou, ordenando a Hefestos, o divino artesão, que criasse Pandora, a primeira mulher, bela e malvada, fonte da dor do mundo.

O matemático Pitágoras (570-500 a.C.) deu outro rumo à ciência.⁷ Ele nasceu na ilha de Samos, na costa da Jônia, onde se tornou famoso por seu ascetismo e sua mística, e estudou na Mesopotâmia e no Egito, antes de instalar-se no sul da Itália. Ali fundou uma comunidade religiosa, dedicada ao culto de Apolo e das Musas, onde matemática, astronomia, geometria e música eram não só ferramentas para conhecer o mundo físico, mas também exercícios espirituais. À parte seu famoso teorema do triângulo retângulo, sabemos bem pouco a seu respeito — mais tarde, os pitagóricos atribuiriam as próprias descobertas ao Mestre —, mas pode ter sido ele que cunhou o

termo philosophia, “amor à sabedoria”. A filosofia não era uma disciplina fria e racional, mas uma ardente busca espiritual que transformaria o buscador. Foi esse tipo de filosofia que se desenvolveu em Atenas no século IV a.C.; o racionalismo da Grécia clássica não consistia na especulação abstrata por si mesma. Ao contrário, tinha a ver com a procura da transcendência e um estilo de vida pautado pela praticidade e pela dedicação.

A mística de Pitágoras devia-se, em parte, às mudanças religiosas que ocorreram na Grécia durante o século VI a.C. Os gregos tinham uma visão de mundo singularmente trágica. Conceberam seus rituais para ensinar os participantes a aceitarem o sofrimento da vida, fazendo-os encarar o indizível. Anualmente, nas Tesmoforias, por exemplo, encenavam a história de Deméter, a deusa do trigo, responsável pela base econômica da civilização.⁸ Com Zeus, ela teve uma filha, a bela Perséfone. Mesmo sabendo que Deméter jamais concordaria, Zeus concedeu a mão de Perséfone a seu irmão Hades, senhor do reino subterrâneo, e ajudou-o a raptá-la. Furiosa, Deméter deixou o Olimpo e retirou todos os benefícios que concedera à humanidade. Sem trigo, o povo começou a passar fome. Diante disso, os olímpicos negociaram o retorno de Perséfone, com a condição de que ela moraria com o marido durante quatro meses por ano. Quando Perséfone estava com a mãe, a terra florescia; quando voltava para Hades, no inverno, a terra, solidária, parecia morrer. As Tesmoforias faziam os gregos imaginar o que poderia acontecer se Deméter retirasse para sempre seus favores. As mulheres casadas deixavam os maridos e, como Deméter, sumiam da polis. Juntas, jejuavam, dormiam no chão, como nos tempos primitivos, e amaldiçoavam ritualmente o sexo oposto. A festa obrigava os gregos a considerar a destruição da civilização, que dependia da instituição do casamento, e a perceber o antagonismo existente entre os sexos. Eles também refletiam sobre a catástrofe que ocorreria se os campos parassem de produzir. No fim da festa, as mulheres iam para casa, e a vida voltava ao normal, porém todos sabiam que a alternativa era uma temível possibilidade.

Contudo, à medida que se desenvolvia na polis o conceito de indivíduo, crescia entre os gregos o desejo de uma espiritualidade mais pessoal, além da devoção pública, e eles criaram os mistérios. Essa palavra requer explicação. O musterion não implicava o abandono da racionalidade, nem era um ritual sem sentido. Ao contrário, teria profunda influência sobre o novo racionalismo filosófico. Era uma iniciação; era algo que se fazia, não que se pensava (ou se deixava de pensar!).⁹ Os mistérios que se desenvolveram no século VI a.C. eram psicodramas meticulosamente concebidos, nos

quais os *mystai* (iniciados) viviam uma extraordinária experiência do sagrado que, em muitos casos, mudava por completo sua maneira de ver a vida e a morte.

Os mistérios mais famosos eram celebrados anualmente em Elêusis, cerca de trinta quilômetros a oeste de Atenas. Quando deixou o monte Olimpo, depois do rapto de Perséfone, Deméter vagou por todo o planeta, disfarçada de velha, procurando a filha. Metanira, rainha de Elêusis, acolheu-a no palácio como ama de seu filho Demofonte. A fim de retribuir a gentileza, Deméter resolveu tornar o garoto divino, expondo-o ao fogo, todas as noites, para destruir sua mortalidade. Uma noite, porém, Metanira a interrompeu, compreensivelmente horrorizada ao ver o menino entre as chamas. Revelando-se em toda a sua glória, Deméter deixou o palácio, furiosa, mas depois voltou para ensinar os eleusinos a cultivar o trigo e instruí-los em seus ritos secretos. Provavelmente, alguma festividade já se realizava em Elêusis desde o Neolítico. Mas no século VI a.C. construiu-se na cidade um enorme santuário, e por mais de mil anos os mistérios eleusinos fariam parte integrante da vida religiosa de Atenas.¹⁰

Anualmente, no outono, formava-se um novo grupo de *mystai*. O que ocorria no interior do santuário era mantido em segredo, pois a simples enumeração dos acontecimentos pareceria trivial a um forasteiro, e por isso temos apenas vislumbres do que ali se passava. Muito provavelmente, os *mystai* encenavam a estada de Deméter em Elêusis. Como em toda iniciação antiga, esses rituais eram assustadores. Os *mystai* sabiam que os ritos e o mito eram símbolos: se lhes perguntassem se havia suficientes evidências históricas da visita de Deméter a Elêusis, achariam a pergunta um tanto descabida. *Mythos* era *theologia* (falar sobre um deus) e, como todo discurso religioso, só fazia sentido no contexto dos disciplinados exercícios que lhe davam vida.¹¹ O fato de não ser interpretado literalmente tornava o mito mais eficaz. “O que é subentendido (mas não expresso abertamente) é mais assustador”, explica Demétrio, escritor helenístico. “O claro e manifesto é facilmente desprezado, como o homem nu. Portanto, os mistérios também são expressos na forma de alegoria, a fim de provocar consternação e pavor, e por isso têm lugar na escuridão, à noite.”¹² Através dos ritos, os *mystai* partilhavam o sofrimento de Deméter. Seu culto mostrava que não existe vida sem morte. As sementes têm de ser lançadas nas profundezas da terra para poder produzir o alimento que dá vida; portanto, Deméter, deusa do trigo, era também senhora do mundo subterrâneo. Os mistérios obrigavam os iniciados a encarar a própria mortalidade, vivenciar o terror da morte e aprender a aceitá-la como parte integrante da vida.

O processo era duro e exaustivo. Começava em Atenas, onde os *mystai* jejuavam durante dois dias inteiros, sacrificavam um leitão em homenagem a Perséfone e, numa imensa multidão, davam início à longa caminhada até Elêusis. A essa altura, estavam fracos e apreensivos. Os *epoptai*, iniciados no ano anterior, os acompanhavam, insultando-os e ameaçando-os, enquanto hipnóticas evocações de Dioniso, o deus da transformação, levavam a multidão a um frenesi. A caminhada até Elêusis terminava ao anoitecer. Confusos, eufóricos, exaustos e assustados, os *mystai* eram conduzidos de um lado para outro pelas ruas da cidade, à luz trêmula das tochas, até que, completamente desorientados, mergulhavam por fim na escuridão absoluta da sala de iniciação. Seguiam-se os ritos, dos quais temos apenas breves e esparsos vislumbres. Imolavam-se animais; algo terrível acontecia — talvez se expusesse uma criança ao fogo, como o pequeno Demofonte, para resgatá-la no último instante — e havia uma “revelação”. Tirava-se alguma coisa — um feixe de trigo, talvez — de um cesto coberto. Mas o mistério se encerrava em clima de alegria, com quadros que representavam o retorno de Perséfone do mundo dos mortos e seu reencontro com a mãe.

Não se ensinava nenhuma doutrina secreta na qual os *mystai* tivessem de “acreditar”. A “revelação” era importante somente como a culminância da intensa experiência ritual. Num esplêndido resumo do processo religioso, Aristóteles escreveria, posteriormente, que os *mystai* iam a Elêusis não para aprender (*mathein*) alguma coisa, mas para viver uma experiência (*pathein*) e mudar radicalmente sua maneira de pensar (*diatethenai*).¹³ Parece que os ritos causavam profunda impressão. Era impossível o *mystes* não ficar aturdido com uma cerimônia tão “imponente pela beleza e pela magnitude”, escreveu o retórico grego Dion de Prusa (50-117 d.C.); ele tinha “muitas visões místicas e ouvia muitos sons do mesmo teor, enquanto escuridão e claridade se alternavam bruscamente e ocorria um sem-número de outras coisas”; era impossível “não sentir nada na alma, não imaginar que existe uma inteligência maior ou um plano mais sábio em tudo que acontece”.¹⁴ Para o historiador Plutarco (c. 46-120 d.C.), a iniciação era uma amostra da morte. Começava com a dissolução dos processos mentais do indivíduo, com desorientação, caminhos assustadores, que aparentemente não levavam a lugar algum, e, pouco antes do final, “pânico, tremor, suor e espanto”. Mas, então, uma “luz maravilhosa [...] regiões e prados puros estão ali para nos receber com sons e danças, e palavras solenes e sagradas, e santas visões”.¹⁵

O drama concebido meticulosamente conduzia os *mystai* a uma nova dimensão da vida e os punha em contato com um nível inconsciente e mais profundo da psique. Assim, no final, muitos se sentiam totalmente mudados. “Deixei a sala do mistério, sentindo-me um estranho para mim mesmo”, lembrou um *mystes*.¹⁶ Eles já não temiam a morte: alcançaram o *ekstasis*, o “sair” de seu eu prosaico, e, por um breve tempo, experimentavam algo semelhante à beatitude dos deuses. Mas nem todos se saíam bem nesses jogos rituais. O filósofo ateniense Proclo (c. 412-85 d.C.) relata que alguns *mystai* ficavam “tomados de pânico” na parte mais sombria do rito e permaneciam aprisionados em seu medo; não eram suficientemente hábeis nesse jogo ritual de faz de conta. Outros, porém, chegavam a uma *sympatheia*, uma afinidade que os incorporava ao ritual, fazendo-os perder-se nele “de uma forma ininteligível para nós e divina”. Seu *ekstasis* era uma *kenosis*, um esquecimento de si mesmo que lhes permitia “assimilar-se aos símbolos santos, despojar-se da própria identidade, fundir-se com os deuses e experimentar a possessão divina”.¹⁷

No século v a.C., porém, alguns gregos começaram a criticar a velha mitologia. Como alguém podia imaginar que os deuses “nascem, vestem-se, falam e têm forma igual à nossa?”, perguntava o poeta jônico Xenófanes (560-480 a.C.). Ou que cometem roubo, adultério, embuste?¹⁸ Para ser inteiramente divino, um deus teria de transcender os atributos humanos e ser imune ao tempo e às mudanças.¹⁹ O naturalista Anaxágoras de Esmirna (508-435 a.C.) dizia que a Lua e as estrelas não passavam de pedras gigantescas; quem controlava o universo não eram os deuses, mas a Mente (*nous*), composta de matéria sagrada. Protágoras de Abdera causou sensação, quando chegou a Atenas, em 430 a.C., e falou sobre os deuses na casa do dramaturgo Eurípides (480-406 a.C.). Nenhum deus poderia impor sua vontade aos humanos. Quem poderia dizer se os olímpicos existem ou não? “Há muitos obstáculos a tal conhecimento, inclusive a obscuridade do tema e a brevidade da vida humana.”²⁰ Faltavam dados para pronunciar-se definitivamente sobre a existência ou a inexistência do divino.

Atenas ainda era muito religiosa, e tanto Protágoras quanto Anaxágoras foram expulsos da cidade. Algumas pessoas, contudo, procuravam um teísmo mais profundo. Para o trágico Ésquilo (525-456 a.C.), o sofrimento inelutável da vida humana era o caminho da sabedoria. Zeus — “seja Zeus quem for” — “ensinara o homem a pensar” e a refletir sobre a dor da experiência humana. Estabeleceu, pois,

*que devemos sofrer, sofrer para alcançar a verdade.
Não podemos dormir, e, gota a gota, ao coração
retorna a dor da dor lembrada.
E resistimos, porém chega também a maturidade.
Dos deuses assentados em tronos imponentes
procede violento amor.²¹*

Eurípides queria um deus mais transcendente: “Ó tu que sustentas a Terra e por ela és sustentado”, pede a rainha Hécuba em *As troianas*, “sejas quem fores, poder que ultrapassa nosso conhecimento, Zeus, a rígida lei da natureza ou a inteligência do homem, a ti dirijo minhas preces; pois conduzes no caminho da justiça todos os assuntos dos mortais, deslocando-te em silêncio”.²² Eurípides parece concluir que: “O nous em cada um de nós é um deus”.²³ Os filósofos de Atenas logo chegariam à mesma conclusão.

Em Atenas, durante a fase mais negra da guerra do Peloponeso, na década de 420 a.C., um novo filósofo começou a atrair um círculo de discípulos dedicados. Filho de um escultor e de uma parteira, desprovido de atrativos — barrigudo, com lábios grossos e nariz arrebitado —, Sócrates (c. 469-399 a.C.) encantou um grupo de jovens pertencentes a algumas das famílias mais nobres da cidade. Porém, ele falava com todos, ricos ou pobres. Na verdade, precisava conversar para cumprir sua missão, que consistia em dismantelar ideias prontas e esmiuçar o verdadeiro significado da virtude. Mas fazia as perguntas certas na hora errada. Nessa época de crise, as pessoas queriam certezas, não crítica severa, e em 399 a.C. Sócrates foi condenado à morte, acusado de corromper a juventude, não honrar os deuses da polis e introduzir novas divindades. Ele negou as acusações, declarando que não era ateu como Anaxágoras. De que maneira ensinamentos sobre a bondade poderiam corromper? Sócrates poderia ter fugido, e provavelmente era o que se esperava dele. Mas, embora a sentença fosse injusta, preferiu obedecer, até o fim, às leis de sua amada Atenas: morreria como testemunha (martyr) da inverdade que prevalecia no momento.

Sócrates não registrou seus ensinamentos, mas seu discípulo Platão (c. 427-37 a.C.) afirma que os preservou na forma de diálogos. Sócrates não tinha em alta conta a palavra escrita. As pessoas que liam muito imaginavam que sabiam muito, mas, como não gravavam indelevelmente no cérebro o que liam, não sabiam nada.²⁴ Sócrates

compara a palavra escrita à figura pintada, que parece viva, mas, se é questionada, permanece “solenemente silenciosa”. Sem o intercâmbio direto, sem o contato humano, o conhecimento transmitido pelo texto escrito tende a ser estático: “continua significando a mesma coisa eternamente”.²⁵ Sócrates não aprovava opiniões fixas, estridentemente defendidas. A *philosophia* escrita é facilmente incompreendida, porque o autor não consegue adequar seu discurso às necessidades de um grupo específico. Já o diálogo ao vivo pode transformar quem dele participa, proporcionando-lhe “a máxima felicidade possível a um ser humano”.²⁶

Hoje, temos dificuldade em avaliar a força atribuída à palavra falada no mundo pré-moderno. Sócrates procurava não só informar, como formar a mente de seus interlocutores, produzindo neles uma profunda mudança psicológica. Sabedoria tem a ver com entendimento — não com acúmulo de informações. Até o dia de sua morte, Sócrates repetiu que não estava interessado em ensinar nada a ninguém, porque nada sabia. No fim da vida, lembrou uma ocasião em que foi atacado por um importante político de Atenas e disse para si mesmo: “Sou mais sábio que esse homem; provavelmente, nenhum de nós sabe qualquer coisa que valha a pena, porém ele pensa que sabe algo — e não sabe —, enquanto eu não sei, nem penso que sei; portanto, provavelmente sou mais sábio que ele só porque não penso que sei o que não sei”.²⁷ Sócrates não era dogmático em relação a suas ideias. Ao contrário, era profunda e decididamente agnóstico e tentava mostrar aos que o procuravam que, na verdade, pouco sabiam.

Essa foi uma das razões pelas quais acabou perdendo a paciência com os *physikoi*. Na prisão onde viveu seus últimos dias, explicou que, na juventude, tinha “paixão” por ciências naturais. Achava que seria esplêndido saber as causas de tudo: “Por que algo nasce, por que morre, por que existe”.²⁸ No entanto, descobriu que os naturalistas não estavam interessados nessas questões, mas se concentravam na explanação material dos fenômenos. Encantou-se com as teorias da Mente cósmica expostas por Anaxágoras, mas, para sua decepção, descobriu que “ele não faz uso da Mente, nem lhe atribui qualquer responsabilidade no controle das coisas, porém menciona como causas o ar, o éter, a água e muitos outros elementos estranhos”. Essa concentração no puramente físico excluía muita coisa. Equivalia a dizer que “meu corpo é feito de ossos e tendões”, a “distensão dos tendões me permite dobrar os membros, e essa é a causa de estar eu aqui sentado, com os membros dobrados”.²⁹ Esses ossos e tendões estariam a salvo em Mégara ou na Beócia, “para lá levados por minha convicção de que tal seria o melhor procedimento, se eu não considerasse mais correto e

honroso aceitar a penalidade a mim imposta pela cidade que escapar ou fugir”.³⁰ A ciência devia seguir seu curso, sem dúvida, mas, na opinião de Sócrates, os *physikoi* não formulavam as perguntas que realmente importavam. Os interessados em moralidade ou em significado deviam procurá-los em outra parte.

Como os *mystai* em Elêusis, quem ia conversar com Sócrates não estava em busca de conhecimento, mas de uma experiência e de uma mudança radical na maneira de pensar. O diálogo socrático era um exercício espiritual. O historiador e filósofo francês Pierre Hadot mostrou que, ao contrário da filosofia moderna, que tende a ser puramente nocional, o racionalismo ateniense devia seus insights a exercícios práticos e a uma vida disciplinada.³¹ Os textos conceituais de filósofos como Platão ou Aristóteles serviam de ferramenta didática ou de guia para quem procurava viver de outro modo. Ao contrário dos *physikoi*, Sócrates estava basicamente interessado na bondade, que, como Confúcio, recusou-se a definir. Em vez de analisar o conceito de virtude, queria levar uma vida virtuosa. Quando lhe pediram uma definição de justiça, respondeu: “Em lugar de falar sobre ela, demonstro-a em meus atos”.³² Só quando decidimos agir em conformidade com a justiça, conseguimos ter uma ideia do que seja uma existência plenamente justa.

Para Sócrates, e para os que surgiram depois dele, o filósofo é, essencialmente, um “amante da sabedoria”. Anseia pela sabedoria, precisamente porque entende que não a tem. Como explica Paul Friedlander, existe “uma tensão entre ignorância — ou seja, a impossibilidade de explicar verbalmente ‘o que é justiça’ — e a experiência direta do desconhecido, a existência do homem justo, a quem a justiça eleva ao nível do divino”.³³ A julgar pelos diálogos de Platão, Sócrates buscava uma noção transcendente de virtude absoluta, que nunca poderia ser concebida ou expressa adequadamente, mas que era possível intuir através de disciplinas espirituais como a meditação. Sócrates era famoso por sua extraordinária capacidade de concentração. “De quando em quando, ele se afasta e fica parado, onde quer que esteja”, um amigo comentou.³⁴ Alcibiades, o famoso político ateniense, lembrou que, durante uma campanha militar, Sócrates se pôs a refletir sobre um problema, não conseguiu resolvê-lo e, para perplexidade de seus colegas de armas, “permaneceu imóvel”, o dia inteiro e a noite inteira, e só se mexeu ao surgir o sol, “quando fez suas orações ao novo dia”.³⁵ Os diálogos de Platão funcionavam como um modelo para o tipo de meditação que Sócrates e seus seguidores praticavam; não tinha nada de parecido com a ioga, mas assumia a forma de uma conversa consigo mesmo — conduzida na solidão ou em grupo — que levava o pensamento ao limite.

Mas esse tipo de diálogo interior só era possível se o eu com o qual se conversava era autêntico. A missão de Sócrates consistia em despertar em seus interlocutores o autoconhecimento genuíno. Ele inventou a dialética, uma disciplina rigorosa, concebida para apontar convicções equivocadas e eduzir a verdade. Consequentemente, conversar com Sócrates podia ser perturbador. Se o interlocutor se punha a falar de alguma coisa muito diferente, explicou seu amigo Nícias, acabava sendo obrigado a “responder perguntas sobre si mesmo, envolvendo tanto sua vida presente, quanto a maneira como vivera até então. E [...] Sócrates o liberava somente depois de examinar bem todos os detalhes”.³⁶ Ele só abordava temas com os quais seus interlocutores se sentiam à vontade. Laques, por exemplo, achava que, por ser general do exército, entendia a natureza da coragem, a qual considerava uma qualidade nobre. Desfiando, implacavelmente, um exemplo após outro, Sócrates demonstra que o ato corajoso pode parecer tolo e imprudente. Quando Nícias argumenta que, ao contrário, coragem demanda inteligência para detectar o terror, Sócrates replica que, na verdade, todas as coisas terríveis que tememos estão no futuro e não as conhecemos; portanto, é impossível separar o conhecimento do mal futuro de nossa experiência presente e passada. Como separar a coragem das outras virtudes, se o verdadeiro valente também deve ser moderado, justo, sábio e bom? Uma virtude isolada, como a coragem, na verdade tem de ser idêntica a todo o resto. No fim da conversa, esses três veteranos da guerra do Peloponeso, que superaram o trauma da batalha e deviam ser especialistas no assunto, descobrem que não têm a menor ideia do que seja coragem. Estão profundamente confusos e sentindo-se bobos, como se fossem crianças ignorantes e tivessem de voltar para a escola.

A dialética socrática era uma versão racional do brahmodya indiano, que levava os participantes a uma apreciação direta da alteridade transcendente que ultrapassa o alcance das palavras. Por mais que Sócrates e seus interlocutores raciocinassem, sempre lhes fugia alguma coisa, e o diálogo os levava a reconhecer a profundidade da própria ignorância. Em vez de chegar à certeza absoluta, seu logos rigoroso desvendara uma transcendência que parecia constituir uma parte inescapável da experiência humana. Para Sócrates, no entanto, essa ignorância não era uma desvantagem. Ou questionamos nossos preconceitos mais arraigados, ou levamos uma vida superficial. Como ele explicou ao tribunal que o condenou à morte, “o maior bem para o homem é falar todos os dias sobre a virtude e sobre as outras coisas a respeito das quais me ouvis conversar e investigar em mim e nos outros, pois a vida que não é examinada não vale a pena ser vivida”.³⁷

Sócrates era um chamado vivo ao supremo dever do autoexame rigoroso. Ele se definiu como um mosquito que estava sempre picando as pessoas para torná-las conscientes, obrigá-las a acordar para si mesmas, a questionar as próprias opiniões e a cuidar de seu progresso espiritual.³⁸ O que importava não era a solução do problema, e, sim, o caminho percorrido na busca da solução. Filosofar não era impor o próprio ponto de vista ao interlocutor, mas lutar consigo mesmo. No fim de sua inquietante conversa com Sócrates, Laques passou por uma conversão (metanoia), literalmente uma “mudança”.³⁹ Não aceitou uma nova verdade doutrinal; ao contrário, descobriu que, como Sócrates, nada sabia. Sócrates o fez entender que seu sistema de valores não tinha fundamento; assim, para avançar realmente, seu novo eu devia basear-se na dúvida (aporia), e não na certeza. Não se alcançava o tipo de sabedoria proposto por Sócrates acumulando conhecimento, mas aprendendo a ser de outra maneira.

Em nossa sociedade, a discussão racional geralmente é agressiva, pois, em vez de lutar consigo mesmo, cada participante se esforça ao máximo para invalidar o ponto de vista dos outros. Esse era o tipo de debate travado nas assembleias atenienses e abominado por Sócrates.⁴⁰ Ao jovem aristocrata Ménon ele disse que, se fosse um dos “brilhantes e contenciosos debatedores” em voga, simplesmente apresentaria seu argumento e desafiaria Ménon a refutá-lo. Mas essa não era a conduta adequada a indivíduos que “são amigos, como tu e eu, e querem discutir um com o outro”. No verdadeiro diálogo, os interlocutores “devem responder de modo mais gentil e mais condizente com a discussão”.⁴¹ Portanto, “vence” o diálogo socrático quem não tenta impingir seu ponto de vista ao adversário. Trata-se de um esforço conjunto. Você se expressou com clareza, em atenção a seu interlocutor, cujo argumento, lindamente exposto, tocou você num nível profundo. Nos diálogos registrados por Platão, a conversação se interrompe, desvia-se para outro tema e retoma a ideia original de um modo que a impede de tornar-se dogmática. Em cada etapa do debate, era essencial que Sócrates e seus interlocutores mantivessem um acordo disciplinado e amistoso.

Como o diálogo socrático se assemelhava a uma iniciação (musterion), Platão usa a linguagem dos mistérios para descrever seu efeito sobre as pessoas. Sócrates declarou que, como sua mãe, era parteiro e tinha por missão ajudar seu interlocutor a engendrar um novo eu.⁴² Como toda boa iniciação, o diálogo bem-sucedido levava ao êxtase: aprendendo a colocar-se na posição do outro, cada participante saía de si mesmo. Quem dialogava com Sócrates tinha de estar disposto a mudar; tinha de ter fé (pistis) em que seria conduzido de tal modo pela vertigem inicial da aporia que a acharia prazerosa. Ao encerrar-se esse ritual intelectual, se tivesse respondido com honestidade

e generosidade, o iniciado se tornava um filósofo, alguém que entendia que lhe faltava sabedoria, ansiava por ela, mas sabia que não era o que devia ser. Como o mystes, tornava-se “um estranho para si mesmo”. Essa busca incessante de sabedoria tornava o filósofo atopos (inclassificável). Por isso, Sócrates não era como as outras pessoas; não se importava com dinheiro ou promoção pessoal, nem se preocupava com a própria segurança.

No Banquete, Platão faz Sócrates definir a busca da sabedoria como um caso de amor que envolve todo o ser de quem procura, até ele atingir um ekstasis, uma ascensão, degrau por degrau, a um estado superior de ser. Se o filósofo se entregar ao “amor irrestrito da sabedoria”, chegará ao jubiloso conhecimento de uma beleza que ultrapassa os seres finitos, porque é ser em si mesma: “Ela sempre é e não nasce nem morre, não aumenta nem diminui”.⁴³ Não está confinada a

uma ideia ou um tipo de conhecimento. Não está em outra coisa, como num animal, na terra ou no céu, ou em algo mais; porém ela mesma, por si mesma, consigo mesma, é sempre uniforme; e todas as outras coisas belas dela participam, de tal modo que, quando essas outras coisas nascem ou morrem, ela não se torna menor ou maior, nem sofre qualquer alteração.⁴⁴

Ela é “absoluta, pura, única, eterna”⁴⁵ — como brahman, nirvana ou Deus. A sabedoria transforma o filósofo, de maneira que ele também possui em si uma parcela de divindade. “O amor dos deuses pertence a quem engendrou a verdadeira virtude e a alimentou, e, se um ser humano pudesse tornar-se imortal, seria esse.”⁴⁶

Concluída essa tocante explanação, Alcibiades irrompe na sala e, com a língua solta pela bebida, descreve o efeito extraordinário que Sócrates exerce sobre ele. Sócrates pode ser feio como um sátiro, mas parece as efígies populares do sátiro Sileno, que encerram em seu interior a imagem minúscula de um deus. É como o sátiro Mársias, cuja música fazia a plateia entrar em transe e desejar unir-se aos deuses, com a diferença de que Sócrates não precisa de instrumento musical, porque lhe bastam as palavras para tocar as pessoas profundamente. Sócrates faz Alcibiades se dar conta da própria deficiência em termos de sabedoria e de autoconhecimento: “Ele sempre me força a admitir que minha carreira política é uma perda de tempo, pois tudo que importa é justamente o que mais negligencio: meus defeitos pessoais, que demandam maior atenção”.⁴⁷ Alcibiades bem que tenta fechar os ouvidos aos imperiosos chamados de Sócrates à virtude, mas simplesmente não consegue afastar-se dele. “Eu vos juro, quando ele se põe a falar, fico fora de mim: salta-me o coração dentro do peito, correm-

me lágrimas pelo rosto.” Os logoi de Sócrates o levam ao mesmo tipo de frenesi dos mistérios dionisiacos; o ouvinte se sente “transtornado” (explexis), prestes a alcançar a iluminação: “Não sei se algum de vós já o viu quando ele está realmente sério. Mas um dia eu o surpreendi aberto como as estátuas de Sileno e vislumbrei as figuras que esconde em seu interior: são tão divinas — tão brilhantes e belas, tão extraordinárias — que já não tenho escolha — preciso fazer o que ele me diz”.⁴⁸

Para seus seguidores, Sócrates se tornara uma encarnação da divina beatitude, um símbolo da sabedoria para a qual toda a sua vida estava direcionada. Toda escola de filosofia grega o reverenciaria como um avatar de uma ideia transcendente que, embora fosse natural à humanidade, era quase inalcançável.⁴⁹ Os gregos sempre viram os deuses como imanentes à excelência humana; agora, o sábio expressava em forma humana a ideia racional de Deus, que deixara bem para trás a velha teologia olímpica. Apesar de sua humanidade — e Alcibiades deixa claro que ele era muito humano —, as qualidades únicas de Sócrates apontavam para a transcendência que conformava sua busca moral. Isso se tornou particularmente evidente na maneira como ele morreu. Sócrates admitiu que seu conflito com a polis era inevitável. Abordara pessoalmente cada um dos magistrados da cidade, tentando convencê-lo a “não se preocupar com seus bens, antes de se empenhar em tornar-se tão bom e sábio quanto possível; não se preocupar com as propriedades da cidade mais que com a cidade em si, e preocupar-se com outras coisas da mesma forma”.⁵⁰ Esse conselho não agradou a muitos políticos. Antes de tomar a cicuta, Sócrates se banhou para poupar as mulheres, agradeceu gentilmente ao carcereiro, que o tratara com bondade, e brincou com sua situação. Em vez de raiva destrutiva, paz aconchegante. Sócrates encarou a morte com serenidade, proibiu os amigos de chorar e carinhosamente aceitou sua companhia.

A execução de Sócrates abalou Platão profundamente. Desiludido, ele abandonou seu sonho de fazer carreira política e viajou para o Mediterrâneo oriental, onde conheceu a espiritualidade dos pitagóricos. De volta a Atenas, fundou uma escola de filosofia e matemática, num bosque dedicado ao herói Academos, nos arredores da cidade. A Academia não se parecia em nada com o departamento de filosofia de uma universidade ocidental moderna. Era uma associação religiosa; diariamente, todos participavam do sacrifício oferecido aos deuses por um dos estudantes, que iam não só ouvir as ideias de Platão, mas aprender a conduzir a própria vida.⁵¹

Platão considera a filosofia uma aprendizagem da morte⁵² e afirma que Sócrates também a via dessa forma: “Quem pratica a filosofia corretamente aprende a morrer e não teme a morte”.⁵³ No momento da morte, a alma se liberta do corpo; portanto, os discípulos de Platão tinham de viver essa separação dia a dia, hora a hora, dedicando especial atenção a sua conduta, como se cada instante fosse o último. Deviam manter-se permanentemente em guarda contra a mesquinharia e a trivialidade, transcendendo, assim, a personalidade individualizada que um dia abandonariam, e esforçar-se para alcançar uma perspectiva pan-óptica que abarcasse “o divino e o humano como um todo”.⁵⁴ O filósofo não pode ter apego ao dinheiro; não pode ser covarde, nem fanfarrão; tem de ser confiável e justo no trato com os outros.⁵⁵ O homem que se conduz como se já tivesse morrido não leva muito a sério os assuntos materiais, mas é calmo no infortúnio. Come e bebe com moderação, alimentando sua racionalidade com “bons argumentos e especulações”. Seguindo fielmente esse regime, o filósofo não se importará mais com sua mortalidade; quem viver dessa maneira não se abalará, quando a morte finalmente chegar. Se já libertou sua alma das fadigas do corpo, pode “deixá-la em paz, pura e livre, para prosseguir com suas investigações, desejar e perceber alguma coisa — ela não sabe o quê”.⁵⁶

Como os pitagóricos, Platão considera a matemática um exercício espiritual que ajuda o filósofo a desvencilhar-se das percepções sensoriais e alcançar um nível de abstração que o capacita a ver o mundo de outra maneira. A geometria é o princípio oculto do cosmo. Embora não se encontre no mundo real um círculo perfeito ou um triângulo perfeito, todos os objetos materiais são estruturados segundo essas formas ideais. Na verdade, cada objeto terreno corresponde a um arquétipo celestial num mundo de ideias perfeitas. Platão se afasta de Sócrates num ponto importante. Acredita que não chegamos a uma concepção de virtude acumulando exemplos de conduta virtuosa no cotidiano. Como tudo, a virtude é uma realidade objetiva, independente, existente num plano mais elevado que o mundo material.

A “doutrina das ideias” (ou teoria das formas) é extraordinária para nós, modernos. Vemos o pensamento como algo que fazemos e, portanto, supomos que nossas ideias são nossa criação. Já os antigos viam a ideia como algo que lhes ocorria. Não era o “eu” que sabia alguma coisa, mas o “Conhecido” que atraía alguém para si. Dizia-se: “Penso — portanto, o que penso existe”.⁵⁷ Tudo que se pensava existia objetivamente num mundo ideal. A doutrina das ideias é, realmente, uma expressão racionalizada da antiga filosofia perene, segundo a qual cada objeto ou experiência terrena tem sua contrapartida na esfera divina.⁵⁸ Para Platão, as formas estão num

mundo à parte. Numinosas e eternas, elas se manifestam nas realidades imperfeitas de nosso mundo, mas não participam do interminável processo de mudança. Cabe ao filósofo tomar plena consciência desse nível superior de realidade, cultivando sua racionalidade.

*Parece que Platão chegou à teoria das formas transcendentis influenciado pela experiência dos mistérios, que, como sua filosofia, ajudavam a conviver com a mortalidade de maneira criativa. No diálogo Fedro, ele nos fornece uma das descrições mais completas — embora prudentemente velada — da experiência eleusina. A maioria das pessoas, explica, não consegue ver as formas reluzindo em sua contraparte terrena, porque “os sentidos são turvos”. Durante a iniciação, porém, todos os *mystai* vislumbraram sua radiante beleza, quando, “junto com o coro glorioso [...] tivemos aquela visão bendita, espetacular, e fomos introduzidos no mistério que podemos, corretamente, chamar o mais abençoado de todos”:*

E nós, que o celebramos, éramos perfeitos, estávamos livres de todos os problemas que nos aguardavam no futuro e contemplamos, enlevados, objetos sagrados [que nos foram] revelados e eram perfeitos e simples e inabaláveis [...]. Essa foi a visão suprema, e a tivemos na pura luz, porque nós mesmos éramos puros, não estávamos presos nesta coisa que agora carregamos e chamamos de corpo, fechados nele como a ostra em sua concha.⁵⁹

Os discípulos de Platão não tinham de “acreditar” na existência das formas, porém recebiam uma iniciação filosófica que lhes permitia partilhar essa visão.

Platão não impunha suas ideias aos discípulos, nem as expressava de forma sistemática, como um acadêmico moderno, mas apresentava-as de modo brincalhão e alusivo durante uma conversa em que também se discorria sobre outros pontos de vista. Em seus textos não encontramos nenhuma exposição definitiva da “doutrina das ideias”, por exemplo, porque cada diálogo se destinava a um público específico, com necessidades e problemas próprios. Sua obra escrita, mera ferramenta didática, não substituí a intensidade do diálogo ao vivo, cujo aspecto emocional era essencial para a experiência filosófica. Como qualquer ritual, o diálogo era extremamente difícil, demandando “muito tempo e esforço”. Como Sócrates, Platão recomendava que fosse conduzido com gentileza e compaixão, para que cada um dos participantes pudesse “sentir com” os demais.

Só quando todas essas coisas, nomes e definições, sensações visuais e de outra ordem são reunidas e submetidas a testes em que, de boa-fé e sem maldade, trocam-se perguntas e respostas; só quando se leva a capacidade humana ao limite é que, finalmente, brota uma centelha de entendimento e inteligência que ilumina o assunto em pauta.⁶⁰

A discussão maldosa e competitiva impede a iniciação. O insight transcendente se deve tanto a um estilo de vida pautado pela dedicação, quanto ao esforço intelectual. Não é “algo que se possa verbalizar, como outros ramos do conhecimento; só depois de longa parceria numa vida comum a ela devotada, a verdade brota na alma, como uma chama produzida por uma centelha que salta, e, depois que surge, alimenta-se por si mesma”.⁶¹

Na República, retrato de uma polis ideal, Platão expõe o processo da iniciação filosófica em sua famosa alegoria da caverna.⁶² Imagina um grupo de homens acorrentados desde a infância dentro de uma caverna; privados da luz do sol, conseguem ver apenas sombras dos objetos existentes no mundo exterior projetadas na parede de pedra. Essa é uma imagem da condição humana não iluminada. Estamos tão acostumados com nossa visão precária que, como os prisioneiros, achamos que as sombras efêmeras que vemos são a verdadeira realidade. Se fossem levados para o mundo superior, os prisioneiros ficariam confusos e ofuscados por sua luz, seu brilho, sua vibração; não suportariam e haveriam de querer voltar para sua penumbra. Portanto, precisam ser iniciados, pouco a pouco, nessa nova visão. A luz do sol simboliza o Bem, a forma suprema, fonte do conhecimento e do ser. O Bem ultrapassa qualquer coisa que experimentamos no cotidiano. Mas ao término de um longo aprendizado, as almas iluminadas poderão refestelar-se em sua luz. Haverão de querer ficar no mundo superior, mas têm o dever de voltar para a caverna e iluminar seus companheiros. Agora estão aptas a avaliar com muito mais clareza os problemas de seu mundo sombrio, porém não receberiam aplausos por isso. Seus antigos companheiros provavelmente ririam delas. Talvez até se voltassem contra elas e as matassem — da mesma forma como os atenienses executaram Sócrates, sugere Platão.

No fim da vida, enquanto a situação política de Atenas se deteriorava, Platão assumiu uma posição mais elitista e intransigente. Em As leis, sua última obra, na qual descreve mais uma república utópica, chega a propor um mecanismo inquisitorial para implantar uma ortodoxia teológica, que toma a precedência sobre a conduta ética. O primeiro dever do Estado é inculcar “as ideias corretas a respeito dos deuses e depois viver de acordo com elas, bem ou não”.⁶³ É uma postura inteiramente nova, estranha à religião e à filosofia da Antiguidade.⁶⁴ Um “conselho noturno” vigiaria o pensamento dos cidadãos, que deveriam submeter-se a três artigos de fé: os deuses existem, cuidam dos homens e não se deixam influenciar por sacrifícios e adoração. O ateu convicto teria cinco anos para retratar-se; se persistisse na heresia, seria executado.⁶⁵ Cabe notar que os métodos inquisitoriais que os philosophes iluministas

criticariam nas religiões reveladas surgiram já na tradição racional grega, que eles tanto admiravam.

A teologia de Platão se tornou mais concreta em seus últimos escritos e preparou o caminho para a preocupação religiosa com o cosmo físico que caracterizaria grande parte da religião ocidental. No diálogo *Timeu*, ele apresenta um mito da criação — que, naturalmente, não concebeu para ser interpretado ao pé da letra —, segundo o qual o mundo é obra de um artífice divino (*demiourgos*), eterno e bom, mas não onipotente. Esse artífice não é o Deus supremo. Acima dele, há uma divindade maior, virtualmente incognoscível e tão distante de nós que chegava a ser irrelevante.

“Encontrar o criador e pai deste universo é muito difícil”, observa Platão, “e, ainda que eu o conseguisse, revelá-lo a todos é impossível.”⁶⁶ Não se trata de criação *ex nihilo*: o artífice simplesmente usou material já existente e teve de seguir as formas eternas. A história pretende mostrar que o universo, sendo baseado nas formas, é inteligível. O cosmo é um organismo vivo, dotado de mente racional e de alma, discerníveis em suas proporções matemáticas e nas revoluções regulares dos corpos celestes. Como participam da natureza divina das formas arquetípicas, as estrelas são “deuses visíveis e gerados”, e a Terra, a Gaia mítica, é a principal divindade. Assim também o *nous* de cada ser humano é uma centelha divina, que, corretamente alimentada, pode “erguer-nos da terra e conduzir-nos ao que se nos assemelha no céu”.⁶⁷ Platão ajudou a lançar as bases da importante convicção ocidental de que a humanidade vive num mundo perfeitamente racional, e a exploração científica do cosmo é uma disciplina espiritual.

Aristóteles (c. 384-322 a.C.), seu discípulo mais brilhante, trouxe o racionalismo filosófico de volta à terra. Sendo biólogo, e não matemático, estava intrigado com o processo de declínio e desenvolvimento que tanto inquietava Platão e que, a seu ver, era crucial para entender a vida. Passara alguns anos na Ásia Menor, dissecando animais e plantas e registrando minuciosamente suas investigações. Não pretendia deixar a caverna de Platão, mas achava belo e extremamente interessante o plano que via em toda parte, no mundo físico. Para ele, “forma” não é um arquétipo eterno, mas a estrutura imanente que determina o desenvolvimento de cada substância. Domina a ciência aristotélica a ideia de telos: como qualquer artefato humano, tudo que existe no cosmo caminha para determinado “fim” e tem um propósito específico, uma “causa final”. Como a glândula é programada para se tornar carvalho, todo o seu ser se dedica a realizar esse potencial. Portanto, cabe celebrar a mudança, pois ela representa um esforço dinâmico e universal pela plenitude.

Aristóteles nos deixou textos que muitas vezes são contraditórios, porém seu objetivo não era elaborar um sistema filosófico coerente, e sim conceber um método científico de investigação. Seus escritos são anotações feitas para suas aulas, e seus tratados não pretendiam ser definitivos, mas sempre se adequavam às necessidades de determinado grupo de estudantes, alguns dos quais estavam mais adiantados e precisavam de um material diferente. No mundo grego, dogma (ensinamento) não era algo petrificado, mas geralmente variava de acordo com o entendimento e a capacidade do destinatário. Como Platão, Aristóteles estava basicamente interessado em promover o estilo de vida filosófico, não em transmitir informações.⁶⁸ Portanto, sua pesquisa científica não era um fim em si mesma, porém um método de conduzir a *bios theoretikos*, a “vida contemplativa” que leva o ser humano à felicidade suprema. O que distingue o homem — Aristóteles não perdia tempo com a mulher — dos outros animais é a capacidade de pensar racionalmente. Essa é sua “forma”, o fim para o qual foi concebido; portanto, para chegar à *eudaimonia* (bem-estar), ele precisa esforçar-se para pensar com clareza, calcular, estudar, entender as coisas. Sua saúde moral também depende disso, pois cabe à razão administrar qualidades como coragem ou generosidade. “A vida consoante à razão é a melhor e a mais prazerosa”, Aristóteles afirma em um de seus últimos tratados, “porque a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem.”⁶⁹

Como Platão, Aristóteles considera a inteligência humana divina e imortal. A inteligência associa o homem aos deuses e lhe confere a capacidade de apreender a verdade fundamental. Ao contrário do prazer sensual ou da atividade meramente prática, os prazeres da *theoria* (a contemplação da verdade pela verdade) não se alteram, mas são uma contínua alegria, proporcionando ao pensador a autossuficiência que caracteriza a vida mais elevada. “Precisamos, portanto, empenhar-nos o máximo possível, com todas as fibras, para viver em conformidade com o que há de melhor em nós”, Aristóteles insiste. A *theoria* é uma atividade divina; assim, o homem só pode exercê-la, “se tem em si algo de divino”.⁷⁰ Sua pesquisa biológica é um exercício espiritual: pessoas “propensas à filosofia” e capazes de “estabelecer relações de causalidade” encontram nela “imenso prazer”,⁷¹ porque, exercitando a razão, o cientista participa da vida secreta de Deus.

Para Aristóteles, o universo é eterno. Portanto, seu Deus não é o criador, a Causa Primeira do ser, mas o motor imóvel que põe o cosmo em movimento. Até o século XVI, a visão ocidental do universo baseou-se na cosmologia de Aristóteles: a Terra no centro do cosmo, e os outros corpos celestes, cada qual em sua própria esfera, girando em

torno dela. O que levou as estrelas e os planetas a suas imutáveis revoluções? Aristóteles observou que o movimento de um objeto terrestre sempre é desencadeado por algo exterior a ele. No entanto, a força responsável pelo movimento celeste tem de ser imóvel, pois a razão exige que a cadeia de causa e efeito tenha um único ponto de partida. No reino animal, o desejo pode suscitar o movimento. O leão faminto ataca o cordeiro porque quer comer. Assim, talvez o desejo tenha colocado as estrelas em movimento. Elas são tão perfeitas que só poderiam ansiar por uma perfeição ainda maior, impelidas por um amor intelectual a um Deus plenamente autossuficiente e absorto na suprema atividade de noesis noeseos (pensar sobre pensar), a incessante contemplação de si mesmo.

A theologia, ou “discurso sobre Deus”, é, para Aristóteles, a “filosofia primeira”, porque se dedica ao modo supremo de ser, porém seu Deus é absolutamente impessoal e não se parece nem com Javé, nem com os olímpicos. Não atrai as pessoas comuns.⁷² No entanto, Aristóteles está convencido de que, exercendo ao máximo sua racionalidade, o filósofo consegue sentir essa divindade distante. Como qualquer grego, acredita que, quando pensa sobre alguma coisa, o objeto de seu pensamento ativa seu intelecto; segue-se que, quando está imerso na contemplação de Deus, tem certa participação na vida divina. “O pensamento pensa em si mesmo, porque partilha a natureza de seu objeto”, explica, “pois [...] o pensamento e o objeto do pensamento são a mesma coisa”:

O ato da contemplação [theoria] é o mais prazeroso e o melhor. Se Deus está sempre nesse bom estado em que às vezes nos encontramos, admiramo-nos; se está num [estado] melhor, admiramo-nos ainda mais. E Deus está num estado melhor. E a vida também pertence a Deus; pois a realidade do pensamento é a vida, e Deus é essa realidade; e a realidade autodependente de Deus é vida no que tem de melhor e de eterno. Dizemos, portanto, que Deus é ser vivo, eterno, melhor, de modo que a vida e a duração contínua e eterna pertencem a Deus; pois isso é Deus.⁷³

Até para o realista Aristóteles, a filosofia é uma atividade que envolve transformação espiritual, não um mero conjunto de conhecimentos.

No início do século III a.C., surgiram seis importantes escolas filosóficas: platonismo, aristotelismo, cepticismo, cinismo, epicurismo e estoicismo. Todas consideravam a teoria secundária e subordinada à prática e viam a filosofia como um estilo de vida transformador, não como um sistema puramente teórico. Cada escola

desenvolveu seu próprio método, construindo imensos edifícios doutrinários de reflexão escrita sobre o ensinamento dos sábios, porém esses textos eram secundários à transmissão oral da tradição.⁷⁴ Quando discorria sobre uma autoridade como Platão ou Aristóteles, o filósofo tinha por principal objetivo moldar a espiritualidade dos discípulos. Assim, sentia-se livre para dar aos velhos textos uma interpretação inteiramente nova, se ela atendia às necessidades de determinado grupo. O que importava eram o prestígio e a antiguidade dos velhos textos, não a intenção original do autor. Até o começo da era moderna, a maior parte do pensamento ocidental se desenvolveu de um modo que lembra a técnica da “bricolagem”, com a qual se constrói algo de novo a partir de quaisquer materiais disponíveis.

O período helenístico, que se seguiu ao império de Alexandre, o Grande (c. 356-323 a.C.), foi marcado pela turbulência política e social.⁷⁵ Assim, a filosofia helenística dedicou-se, basicamente, a cultivar a paz interior.⁷⁶ Epicuro (341-270 a.C.), por exemplo, fundou uma comunidade nos arredores de Atenas, perto da Academia, onde seus discípulos podiam levar uma vida frugal e tranquila, evitando qualquer agitação mental. Na mesma época, Zenão (342-270 a.C.), que lecionava no Stoa Poikilé, um pórtico da ágora ateniense, pregava uma filosofia de ataraxia (imperturbabilidade perante a dor): os estoicos esperavam alcançar a serenidade absoluta através da meditação, da sobriedade e da disciplina.

Para estoicos e epicuristas, da mesma forma que para Platão e Aristóteles, a ciência era, basicamente, uma disciplina espiritual. “Não devemos supor que o conhecimento dos fenômenos celestiais sirva para qualquer outro propósito”, Epicuro escreveu a um amigo, “afora a ataraxia e a firme confiança, assim como ocorre em outros campos de estudo.”⁷⁷ Os epicuristas constataram que meditar sobre o cosmo descrito pelos “atomistas” Leucipo e Demócrito libertava-os da ansiedade. Os deuses também eram produto de combinações aleatórias de átomos; portanto, não podiam afetar o destino humano e não fazia sentido temê-los.⁷⁸ Quando contemplavam a vastidão do espaço vazio, com suas partículas rodopiantes, os epicuristas se sentiam vendo o mundo a partir de uma perspectiva divina. Metrodoro, discípulo de Epicuro, dizia a seus alunos: vossa vida pode ser breve, “porém vos elevastes, mediante a contemplação da natureza, ao infinito de espaço e tempo e vistes todo o passado e todo o futuro”.⁷⁹ Os estoicos constataram também que, ao meditar sobre a imensidão do cosmo, percebiam a absoluta insignificância dos assuntos humanos e com isso assumiam uma postura mais sensata. Para eles, o que animava a realidade como um todo era o sopro ardente e vaporoso que Zenão chamou de Logos (Razão), Pneuma

(Espírito) e Deus. Em vez de revoltar-se contra o destino, o filósofo devia harmonizar sua vida com esse Espírito e entregar todo o seu ser ao inexorável processo do mundo. Assim se tornaria uma encarnação do Logos.

Os filósofos podiam criticar a religião popular, mas seu estilo de vida requeria um ato de fé (*pistis*) que tinha de ser renovado diariamente. O que não os obrigava a “acreditar” cegamente nas doutrinas de sua escola, cuja verdade só se evidenciava no contexto das disciplinas espirituais e morais por ela propostas. *Pistis* implicava “confiança”, “lealdade”, “compromisso” e “dedicação”. Apesar de todas as desanimadoras evidências em contrário, o filósofo confiava na racionalidade do cosmo, seguia à risca o severo regime prescrito pelos sábios e se esforçava, todos os dias, para levar uma vida realmente filosófica, na esperança de alcançar a paz da *ataraxia* e da iluminação intelectual.

O racionalismo da antiga Grécia não se opunha à religião; na verdade, era uma tradição de fé com uma visão diferente dos princípios que guiavam a maioria das tradições religiosas. *Philosophia* era um anseio de sabedoria transcendente; tinha um saudável respeito pelas limitações do logos e acreditava que a suprema sabedoria tinha origem na ignorância e que seus insights resultavam de exercícios de meditação e de uma vida disciplinada. No trato com os outros, os gregos desenvolveram sua forma de *kenosis* e compaixão, vendo a conquista do conhecimento como uma atividade conjunta e comunitária que devia ser conduzida com bondade, gentileza e consideração.

O Deus de Aristóteles é completamente diferente de Javé, mas, embora muitos judeus fossem hostis à cultura helenística, que começava a infiltrar-se no Oriente Próximo, essas ideias gregas inspiraram alguns deles e os ajudaram a refinar sua concepção de Deus. No século III a.C., um autor judeu personificou a Sabedoria de Deus que criou o mundo. Imaginou-a ao lado de Deus, como o *demiourgos* de Platão, “hábil artífice, [...] deliciando-me por estar com os filhos dos homens”.⁸⁰ Ela era idêntica à Palavra que Deus pronunciou na criação e ao Espírito que pairou sobre o Oceano primordial.⁸¹ Palavra, Sabedoria e Espírito não eram deuses separados, mas atividades do Deus inefável que nossa mente frágil consegue reconhecer — como a “glória” (*kavod*) descrita pelos Profetas. Mais tarde, no século I a.C., um autor judeu que viveu na polis helenística de Alexandria, no Egito, viu a Sabedoria (*sophia*) como a percepção humana de Deus, ideia que era apenas uma pálida sombra da realidade

infinitamente transcendente que sempre escaparia a nosso entendimento: “o sopro do poder divino [...] um reflexo da luz eterna, espelho imaculado do poder ativo de Deus, imagem de sua bondade”.⁸²

Em Alexandria, os judeus frequentavam o ginásio junto com os gregos, participando dos exercícios espirituais e intelectuais que sempre acompanhavam os treinos atléticos. Fílon (c. 30 a.C.-45 d.C.), platônico judeu, estabeleceu a crucial e influente distinção entre a ousia de Deus, sua natureza essencial, e seus dynamis (poderes) ou energeiai (energias). Nunca chegaremos a conhecer a ousia de Deus,⁸³ mas, para adequar sua natureza indescritível a nosso limitado intelecto, Deus se comunica conosco por meio de suas atividades no mundo. Elas são as realidades mais elevadas que a mente humana consegue apreender e nos permitem vislumbrar uma realidade transcendente que está além de tudo que podemos conceber. Fílon também alegorizou as histórias da Bíblia hebraica, da mesma forma que os gregos alegorizavam as epopeias de Homero para amoldá-las ao ideal filosófico. Fílon imagina que o plano mestre (logos) da criação concebido por Deus corresponde ao mundo das formas encarnadas no universo físico.

Mas Fílon não tinha nada de típico. O judaísmo ainda era uma religião do templo, dominada pelos rituais sacrificais, pela minuciosa liturgia e pelas grandes festas, que pareciam conduzir os participantes à presença do divino. Contudo, em 70 d.C., uma catástrofe política obrigou os judeus a procurarem outro foco religioso. Surgiram, então, dois novos movimentos judaicos, ambos influenciados, de maneiras diferentes, pelo éthos grego; ambos eram vistos, em geral, como “escolas de filosofia”; e ambos elaboraram seus ensinamentos nos moldes da “bricolagem” intelectual das academias gregas.

4. Fé

No começo do ano 70, os exércitos romanos sitiaram Jerusalém. A Judeia sempre esteve inquieta sob a ocupação romana, e, em 66, o descontentamento explodiu em revolta. Os líderes da guerra judaica não contavam com apoio absoluto: para muitos judeus, desafiar o poderio romano era uma enorme imprudência. Mas os zelotes, um grupo radical, prevaleceram sobre os moderados; eles acreditavam que Roma estava em decadência e que os judeus tinham boa probabilidade de sucesso. Durante três anos, porém, o brilhante general Vespasiano sistematicamente derrotou os bolsões de resistência da Galileia, no norte da Palestina; quando se tornou imperador, em 70, voltou para Roma, deixando seu filho Tito encarregado da guerra judaica. Em maio, Tito transpôs a muralha setentrional de Jerusalém, mas os judeus não se renderam. Quando finalmente invadiram os pátios internos do magnífico templo construído por Herodes, o Grande (c. 73-4 a.C.), as tropas romanas depararam com 6 mil zelotes dispostos a combater até a morte, considerando uma honra morrer na defesa de seu santuário. Os zelotes lutaram com extraordinária coragem, mas, quando o edifício se incendiou, soltaram um terrível grito de horror. Alguns se atiraram sobre as espadas dos romanos; outros se jogaram no fogo. Destruído o templo, os judeus se renderam; não procuraram defender o restante da cidade, nem tentaram recuperá-la, a partir das fortalezas vizinhas. Apática e impotente, a maioria dos sobreviventes se limitou a observar os soldados de Tito demolindo o que sobrara dos edifícios. Os judeus já tinham perdido seu templo em outra ocasião, mas agora ele não seria reconstruído.

Nos anos que antecederam a guerra, houve entre os judeus uma extraordinária explosão de religiosidade que resultou em várias seitas, cada uma delas convencida de que era a única voz autêntica do judaísmo.¹ Redigiram-se novas Escrituras. Apesar dos

esforços de Esdras e outros reformadores, ainda não havia uma ortodoxia judaica. Algumas seitas até falavam em abolir a revelação do Sinai e começar tudo de novo. Mas todos concordavam quanto à primordial importância do templo. Alguns criticavam sua cúpula, que consideravam corrompida pela ocupação romana; os ascetas de Qumran e a seita dos essênios se mantinham distantes do culto, mas ansiavam por um novo templo, que Deus construiria depois de derrotar os maus. Enquanto aguardavam, suas comunidades se tornariam um santuário simbólico e observariam as leis da pureza sacerdotal. Os fariseus participavam do culto público, mas em suas casas também observavam as leis da pureza e os rituais oficiais; sua espiritualidade girava em torno de um templo imaginário, virtual, e eles tentavam conduzir toda a sua vida como se estivessem literalmente diante da Shekhinah, a presença divina no Santo dos Santos, o recôndito do templo. Os cristãos, que viam seu mestre, Jesus de Nazaré, como o Messias, tinham suas reservas em relação ao templo, mas ainda participavam da liturgia. Acreditavam que Jesus ressuscitara, depois de ter sido crucificado pelos romanos em torno do ano 30, e logo voltaria, glorioso, para inaugurar o Reino de Deus. Enquanto aguardavam sua volta, os cristãos de Jerusalém frequentavam o templo diariamente.

A destruição do templo chocou todo o mundo judaico. Apenas duas das seitas que surgiram no período do Segundo Templo sobreviveram à catástrofe. Quando o cerco estava próximo do fim, o rabino Yohanan ben Zakkai, líder dos fariseus, deixou Jerusalém, escondido num caixão para passar pelos zelotes que guardavam as portas da cidade. Então, foi ao acampamento dos romanos e pediu ao imperador permissão para estabelecer-se com um grupo de estudiosos em Javne, no litoral, a sudoeste de Jerusalém. Após a queda da cidade, uma comunidade de escribas, sacerdotes e fariseus liderada por Yohanan e seus discípulos, Eliezer e Joshua, deu início à heroica tarefa de transformar o judaísmo, religião do templo, em religião do livro. A Torá substituiria o templo, e o estudo das Escrituras substituiria o sacrifício de animais. Entretanto, nos primeiros anos após o desastre, os fariseus simplesmente não conseguiam acreditar que o templo desaparecera para sempre e começaram a reunir e preservar todas as suas antigas tradições, preparando-se para o novo templo e a retomada do culto.²

O rabino Yohanan e seus colegas pertenciam à ala mais flexível do movimento fariseu. Seus mestres haviam sido discípulos do grande Hillel (c. 80 a.C.-30 d.C.), que enfatizava a importância do espírito da lei mosaica, e não da letra. Segundo uma famosa história do Talmude, Hillel havia formulado uma versão judaica da Regra de Ouro confuciana. Um dia, um pagão lhe prometeu que se converteria ao judaísmo se

ele conseguisse lhe ensinar a Torá inteira plantado num pé só. Hillel respondeu: “O que é odioso para ti, não faças a teu semelhante. Essa é a Torá inteira, e o resto não passa de comentário. Vai e estuda”.³ Era uma exegese provocativa e ousada. Hillel não mencionou nenhuma das doutrinas que pareciam cruciais para o judaísmo — a unidade de Deus, a criação do mundo, o êxodo, o Sinai, os 613 mandamentos da Torá ou a Terra Prometida. A essência do ensinamento judaico era a recusa disciplinada a infligir sofrimento a outros seres humanos: todo o resto não passava de “comentário”.

O rabino Yohanan assimilara essa lição. Pouco após a destruição de Jerusalém, quando ele e seus companheiros passavam pelas ruínas do templo, o rabino Joshua não conteve a emoção: “É uma desgraça que este lugar, onde os pecados de Israel encontram expiação, esteja arrasado”. E o rabino Yohanan calmamente replicou: “Não te lamentes; temos uma expiação igual ao templo, a realização de gestos de amor, como foi dito: ‘Desejo amor, e não sacrifício’”.⁴ A bondade substituiria o ritual do templo; a compaixão, um dos pilares que sustentam o mundo, era a nova tarefa dos sacerdotes. A compaixão era também a chave para a interpretação das Escrituras. Como Hillel assinalou, toda a Torá não passava de “comentário” — de mero verniz — sobre a Regra de Ouro. Cabia aos estudiosos revelar a compaixão que está no centro de todas as leis e de todas as histórias da Bíblia — ainda que isso significasse torcer o significado original do texto. Nesse espírito, o rabino Akiva, sucessor de Yohanan, dizia que o princípio essencial da Torá era: “Ama a teu próximo como a ti mesmo”.⁵ Só um rabino discordou, preferindo a frase: “Este é o rol dos descendentes de Adão”, porque revela a unidade de toda a raça humana.⁶

No judaísmo rabínico, a religião de Israel alcançou a maioridade, desenvolvendo o mesmo tipo de éthos compassivo das tradições orientais. Para os rabinos, o ódio a qualquer ser humano, feito à imagem de Deus, equivale a ateísmo. Portanto, o homicídio é não só um crime contra a humanidade, mas também um sacrilégio: “As Escrituras nos dizem que [quem] derrama sangue humano como que diminui a imagem divina”.⁷ Deus criou um único homem no começo dos tempos para nos ensinar que destruir uma única vida humana é a mesma coisa que aniquilar o mundo inteiro, enquanto salvar uma vida redime toda a humanidade.⁸ Humilhar alguém, ainda que seja um escravo ou um goy, constitui uma desfiguração sacrílega da imagem de Deus.⁹ Difamar alguém equivale a negar a existência de Deus.¹⁰ Qualquer interpretação das Escrituras que suscite ódio ou desprezo pelos outros é ilegítima; uma boa exegese semeia afeto e dissipa a discórdia. Quem estuda as Escrituras corretamente está cheio

de amor, explica o rabino Meir; “ama a Presença Divina [Shekhinah] e todas as criaturas, alegre a Presença Divina e alegre todas as criaturas”.¹¹

Os rabinos utilizavam termos como glória (kavod), Shekhinah e Espírito (ruach) para distinguir sua experiência terrena de Deus — inerentemente limitada — da inefável realidade. Seus novos exercícios espirituais transformavam o sagrado numa realidade vibrante e imanente. A verdade que buscavam não era abstrata nem teórica, mas derivava da prática de exercícios espirituais. Para entrar em outro estado de consciência, os rabinos jejuavam antes de abordar o texto sagrado, apoiavam a cabeça nos joelhos e murmuravam louvores a Deus como um mantra. Quando dois ou três deles estudavam a Torá juntos, sentiam a Shekhinah em seu meio.¹² Um dia, o rabino Yohanan estava estudando a Torá com seus alunos, e o Espírito Santo desceu sobre eles na forma de fogo e vento.¹³ Quando soube que seu discípulo Ben Azzai estava expondo a Torá envolto numa nuvem de fogo, o rabino Akiva correu a investigar. Por acaso pretendia realizar um perigoso voo místico até o trono de Deus? Não, Ben Azzai explicou. “Eu só estava juntando as palavras da Torá umas com as outras, e depois com as palavras dos profetas, e os profetas com os Escritos, e as palavras exultaram, como quando foram transmitidas no Sinai, e eram doces, como quando foram proferidas pela primeira vez.”¹⁴ Como Esdras dissera tempos antes, as Escrituras não são um livro fechado e a revelação não é um longínquo acontecimento histórico. Elas se renovam toda vez que um judeu se confronta com o texto, abre-se para ele e o aplica a sua própria situação. Para os rabinos, as Escrituras são miqra (chamado à ação). Nenhuma exegese está completa, enquanto o intérprete não encontrar uma nova regra prática que responda às necessidades imediatas da comunidade. Essa visão dinâmica poderia incendiar o mundo.

Quem imagina que a religião revelada requer um medroso apego a uma verdade fixa, inalterável e evidente deveria ler os rabinos. O midrash os obrigou a “investigar” e “buscar” um novo insight. Os rabinos usaram as Escrituras antigas não para mergulhar no passado, mas para enfrentar as incertezas do mundo pós-templo. Como os filósofos helenísticos, os judeus começaram a construir uma “bricolagem” intelectual, reinterpretando criativamente os textos disponíveis para levar adiante a tradição. Mas já se dirigiam, instintivamente, para alguns dos grandes princípios que inspiraram outras grandes tradições a encontrar um significado transcendente em meio à tragédia da vida. Agora eles também enfatizavam a crucial importância da compaixão e desenvolviam uma espiritualidade mais interior.

Contudo, no período do Segundo Templo, o midrash era ocupação de uma minoria. Os rabinos demorariam cerca de vinte anos para produzir algum impacto significativo na comunidade judaica. Não foi fácil tornar o estudo dos textos atraente para as massas. Como ele poderia competir com os dramáticos rituais do templo? No final das décadas de 80 e 90, conforme veremos mais adiante, o trabalho duro dos rabinos e seus colegas em Javne enfim frutificou, porém no período imediatamente posterior ao desastre outra seita judaica parecia progredir mais.

Os cristãos se organizaram mais rapidamente. O primeiro dos quatro evangelhos canônicos foi escrito pouco antes ou logo depois da destruição. Sabemos pouquíssimo sobre o Jesus histórico, pois nossa única fonte de informação são os textos do Novo Testamento, que não estão basicamente preocupados com exatidão factual. Parece que ele era um curandeiro carismático e um homem de ahimsa, que exortava seus seguidores a amar os inimigos.¹⁵ Como outros profetas dessa época, pregava a vinda iminente do Reino de Deus, uma nova ordem mundial em que os poderosos cairiam e os humildes seriam exaltados, os justos que haviam morrido se ergueriam do túmulo e o mundo inteiro adoraria o Deus de Israel.

Parece que, em vida, Jesus não atraiu muitos adeptos. Isso mudou por volta do ano 30, quando — por motivos que não são totalmente claros — os romanos o crucificaram. Seus discípulos tiveram visões que os convenceram de que Deus o ressuscitara dos mortos, antes do fim dos tempos; Jesus era o messhiach (christos, em grego), o “ungido”, que logo retornaria, glorioso, para instaurar o Reino.¹⁶ Os primeiros cristãos se preparavam para esse grande acontecimento, levando uma vida de judeus devotos, partilhando todos os seus bens e dando aos pobres generosamente.¹⁷ Não pretendiam fundar uma nova religião, mas observavam a Torá, cultuavam no templo e seguiam as regras alimentares.¹⁸ Como os fariseus, consideravam a Regra de Ouro crucial para o judaísmo.¹⁹ Sua visão de Deus ainda era a mesma da tradição judaica, e para eles, como para os rabinos, o Espírito Santo, a presença imanente de Deus, era uma força tangível, inspiradora, eletrizante.²⁰ Os missionários cristãos pregavam o “evangelho”, a “boa-nova”, em regiões marginalizadas da Palestina, como a Samaria e Gaza, e também fundavam congregações na Diáspora, para que todos os judeus, inclusive “pecadores”, estivessem preparados para o Reino.²¹ E ainda, num gesto absolutamente raro, admitiam não judeus em sua comunidade. Alguns profetas

havam dito que, no fim dos tempos, as nações estrangeiras participariam do triunfo de Israel e voluntariamente abandonariam seus ídolos.²² Quando os cristãos se deram conta de que estavam convertendo gentios, muitos deles já simpatizantes do judaísmo, reforçou-se sua certeza de que a velha ordem realmente estava no fim.²³

Um dos maiores defensores dessa posição foi Paulo, judeu de Tarso, na Cilícia, que falava grego e aderiu ao movimento cristão cerca de três anos após a morte de Jesus. As cartas que escreveu a seus conversos, nas décadas de 50 e 60, são os textos cristãos mais antigos que chegaram até nós e mostram que os cristãos já se dedicavam a uma exegese radicalmente inventiva da Torá e dos Profetas para provar que a história judaica culminou em Jesus. Paulo não tinha dúvida de que suas comunidades mistas de judeus e gentios eram os primeiros frutos do novo Israel. Tais convicções causavam espanto. Nada nas Escrituras sugeria que um futuro redentor seria crucificado e ressuscitaria dos mortos, e muitos achavam essa ideia francamente escandalosa.²⁴ Para os cristãos, a destruição do templo, em 70, equivalia a um apokalypsis, uma “revelação” de uma verdade apavorante. O velho Israel estava morto. Daniel havia predito a catástrofe;²⁵ os profetas Jeremias e Isaías criticaram o culto e enfatizaram que Deus queria que o templo fosse uma casa de oração para todos os povos.²⁶ Agora, no novo Israel, os judeus encontrariam a Shekhinah, a presença divina, que antes habitava o Santo dos Santos, na pessoa de Jesus, o christos.²⁷

Os 27 livros do Novo Testamento, concluídos em meados do segundo século, representaram um esforço heroico para reconstruir uma tradição esfacelada. Como os rabinos, os cristãos recorriam a técnicas midráshicas para promover o aprimoramento dos judeus.²⁸ Os autores dos quatro evangelhos posteriormente atribuídos a Mateus, Marcos, Lucas e João eram judeus cristãos, escreveram em grego, leram a Bíblia na tradução grega e viveram nas cidades helenísticas do Oriente Próximo.²⁹ Marcos escreveu por volta de 70; Mateus e Lucas, na década de 80; e João, em fins da década de 90. Os evangelhos não eram biografias no sentido atual do termo, mas deviam ser vistos como comentários sobre a Bíblia hebraica. Como Paulo, os evangelistas vasculhavam as Escrituras em busca de qualquer menção a um christos — fosse rei, profeta ou sacerdote — que tivesse sido “ungido” por Deus para uma missão especial e a entendiam como uma predição velada da vinda de Jesus. Acreditavam que a vida e a morte de Jesus foram profetizadas nos quatro Cânticos do Servo, e para alguns ele era a Palavra e a Sabedoria de Deus, que descera à terra em forma humana.

Mas tudo isso ia além de meras relações públicas. Fazia muito tempo que os judeus haviam percebido que todo discurso religioso é basicamente interpretativo.

Fazia muito tempo que, durante uma crise, procuravam novo significado nos textos antigos, e a metodologia básica do *peshet* (decifração) cristão, exegese que também era praticada pela seita de Qumran, não se diferenciava da “bricolagem” grega ou do *midrash* rabínico. Era, sobretudo, um exercício espiritual. Lucas mostra como funcionava ao relatar um numinoso encontro no caminho de Emaús.³⁰ Três dias após a crucifixão, dois discípulos de Jesus se dirigiam para Emaús, aldeia próxima de Jerusalém, e depararam com um estranho que lhes perguntou por que estavam tão tristes. Eles contaram o que havia acontecido com Jesus, o homem que acreditavam ser o Messias. O estranho gentilmente os repreendeu: não entenderam que as Escrituras haviam predito que o *christos* sofreria antes de alcançar sua glória? Começando por Moisés, expôs-lhes “toda a mensagem” dos profetas, e, mais tarde, os discípulos lembraram como se “abrasou” seu coração, quando ele lhes “abriu” as Escrituras. Chegando a seu destino, imploraram ao estranho que ceasse com eles, e só quando o viram abençoar o pão, compreenderam que era Jesus, pois seus “olhos estavam impedidos” de reconhecê-lo.

Como os rabinos, “dois ou três” cristãos se reuniam para decifrar os velhos textos. Enquanto conversavam, as Escrituras “se abriam” e lhes proporcionavam novo entendimento. Essa iluminação podia durar apenas um instante — assim como Jesus desapareceu tão logo os discípulos o reconheceram —, porém o ato de juntar com inesperada harmonia textos até então desconexos lhes dava uma ideia da coincidentia oppositorum que caracterizara a experiência do templo. Aparentes contradições se conciliavam na luminosa “completude” de *shalom*. O estranho tinha um papel crucial. Na comunidade de Lucas, judeus e gentios constatavam que, como Abraão em Mambré, experimentavam o divino, quando se voltavam para o “outro”. A história também mostra como os primeiros cristãos entendiam a ressurreição de Jesus. Não tinham uma imagem simplista de um morto levantando-se do túmulo. A partir daí, como Paulo deixa claro, já não conheciam Jesus “na carne”, porém cada um deles o encontrava no outro, nas Escrituras e nas refeições rituais que partilhavam.

Jesus estava adquirindo status de mito e de símbolo, mas, como qualquer *mythos*, esse só faria sentido posto em prática. Na carta que enviou a seus conversos de Filipos, na Ásia Menor, Paulo cita um dos primeiros hinos compostos pelos cristãos que mostra que, desde o início, eles viam a vida de Jesus como uma *kenosis*, um humilde “esvaziamento de si mesmo”.³¹ Embora fosse a imagem de Deus, como todos os seres humanos, Jesus não se ateve a essa alta dignidade,

*mas esvaziou-se [heauton ekenosen]
para assumir a condição de escravo [...]
E foi ainda mais humilde, a ponto de aceitar a morte, morte na cruz.*

Por causa dessa descida humilhante, Deus o elevou e lhe conferiu o título supremo de kyrios (senhor), “para a glória de Deus Pai”. Esse texto é citado com frequência para mostrar que, desde os primórdios, os cristãos reverenciam Jesus como o filho de Deus encarnado, mas Paulo não estava ensinando doutrina cristã aos filipenses. Ele lhes apresentou o hino com uma instrução moral: “Em vossa mente, deveis ser iguais a Cristo Jesus”.

Não deve haver competição entre vós, nem vanglória; mas sede todos humildes. Sempre considerai o outro melhor do que vós, para que ninguém pense primeiro nos próprios interesses, mas todos pensem nos interesses dos outros.³²

Só imitando a kenosis de Jesus nos mínimos detalhes de sua vida, eles compreenderiam o mythos do senhor Jesus. Como todo grande ensinamento religioso, a doutrina cristã sempre seria um miqra que só faria sentido traduzido em ritual, meditação ou ética.

Quando conferiu a Jesus o título de “senhor”, Paulo não quis dizer que ele era Deus. A cuidadosa redação do hino deixa claro que havia uma distinção entre o kyrios e Deus. Paulo e os evangelistas chamam Jesus de “filho de Deus”, porém não o declaram divino. Eles ficariam chocados com essa ideia. Para os judeus, um “filho de Deus” era uma pessoa absolutamente normal que fora elevada a uma intimidade especial com Deus e recebera um mandato divino. Profetas, reis e sacerdotes eram chamados de “filhos de Deus”; aliás, nesse sentido as Escrituras veem todos os israelitas como “filhos de Deus”.³³ Nos evangelhos, Jesus chama Deus de seu “pai”, mas esclarece que Deus também é o pai de seus discípulos.³⁴

Hoje, comumente se pensa que, ao relatar a concepção virginal de Jesus, os evangelistas estão dizendo que ele foi gerado por Deus no ventre de sua mãe e é “filho de Deus”, assim como Dioniso era filho de Zeus com uma mortal. Nenhum leitor judeu entenderia o relato desse modo. A Bíblia hebraica contém várias concepções incomuns: Isaac, por exemplo, nasceu quando sua mãe tinha noventa anos. Uma história desse tipo geralmente se refere a um ser humano excepcional, destinado à grandeza desde o primeiro instante de sua existência. A concepção virginal está em Mateus e Lucas — os outros autores do Novo Testamento aparentemente não ouviram falar nisso —, porém ambos apresentam a genealogia de Jesus através de José, seu pai natural, como era de

praxe. Para Marcos, Jesus é filho de José e tem irmãos muito conhecidos nas primeiras comunidades cristãs;³⁵ para ele, assim como para os outros evangelistas, Jesus é basicamente um profeta.³⁶ Os cépticos apontam, com desdém, as discrepâncias evidentes nessas narrativas, mas elas não pretendem ser factuais, e os redatores finais não tiveram pruridos em incluir relatos tão contraditórios. Esses relatos são exercícios de midrash criativo e têm como objetivo demonstrar que as Escrituras hebraicas predizem a vinda de Jesus. Colocados no início desses dois evangelhos, fornecem ao leitor uma amostra da maneira como cada evangelista vê a missão de Jesus. Como a Bíblia hebraica, o Novo Testamento contém um amplo leque de pontos de vista, e não um ensinamento único e definitivo. Mateus está ansioso para provar que Jesus é o christos dos gentios e dos judeus; assim, faz os magos viajarem desde o Extremo Oriente para venerá-lo na manjedoura. Lucas, por outro lado, sempre enfatiza a missão de Jesus junto aos pobres e marginalizados; assim, em seu evangelho, um grupo de pastores são os primeiros a receber a “boa-nova” do nascimento.

Para os primeiros cristãos, a concepção e o nascimento incomuns de Jesus não eram, de modo algum, a principal expressão de sua filiação divina. Paulo acredita que ele foi “designado” “filho de Deus” no momento da ressurreição.³⁷ Marcos acha que ele recebeu seu mandato no batismo, como os antigos reis de Israel, que eram “adotados” por Javé no momento da coroação. E até cita o antigo salmo da coroação.³⁸ Em outra ocasião, quando Jesus levou três de seus discípulos a um alto monte, os evangelhos o mostram sendo “ungido” como profeta. Ele se “transfigurou” diante dos discípulos, seu rosto e sua veste resplandeciam como o sol; os discípulos o viram falando com Moisés e Elias, enquanto uma voz celestial, citando o mesmo hino, declarou: “Este é meu Filho amado; ele desfruta meu favor”.³⁹

Mas Jesus não insistia com seus seguidores para que reconhecessem seu status divino, como se esse reconhecimento fosse uma condição para o discipulado?⁴⁰ Nos evangelhos, constantemente o vemos repreendendo os discípulos por sua falta de “fê” e elogiando a “fê” dos gentios, que parecem entendê-lo melhor que os judeus. Aos que lhe imploram que os cure, ele ordena que tenham “fê”, antes de poder operar o milagre; e alguns pedem: “Senhor, eu creio; ajuda minha incredulidade”.⁴¹ Não encontramos essa preocupação com “crença” nas outras grandes tradições. Por que Jesus dá tanta importância a isso? A resposta é que ele não dá tanta importância a isso. No Novo Testamento, “fê” é traduzido pelo grego pistis (da forma verbal pisteuo), que significa “confiança, lealdade, compromisso, dedicação”.⁴² Jesus não pediu para ninguém “acreditar” em sua divindade, porque não tinha pretensões à divindade. Queria

dedicação. Queria discípulos que se comprometessem com sua missão, dessem aos pobres tudo que tinham, alimentassem os famintos, não se deixassem tolher por laços familiares, abandonassem o orgulho e a arrogância, não se considerassem merecedores, vivessem como as aves do céu e os lírios do campo e confiassem em Deus, seu pai. Deviam comunicar a boa-nova do Reino a todos em Israel — inclusive às prostitutas e aos cobradores de impostos — e levar uma vida de compaixão, não restringindo sua benevolência aos respeitáveis e aos convencionalmente virtuosos. Essa *pistis* consegue mover montanhas e suscitar inesperado potencial humano.⁴³

Quando São Jerônimo (c. 342-420) traduziu o Novo Testamento do grego para o latim, *pistis* se tornou *fides* (lealdade). Como *fides* não tem forma verbal, Jerônimo traduziu *pisteuo* por *credo*, que deriva de *cor* do: “Dou o coração”. Não pensou em *opinor* (*opino*). Na tradução inglesa da Bíblia conhecida como King James Version (1611), *credo* e *pisteuo* se tornaram *I believe* (eu creio). Mas desde então o sentido da palavra *belief* (crença) mudou. No inglês médio, *bileven* significava “prezar, valorizar, gostar”. Tinha relação com o alemão *belieben* (amar), *liebe* (amado) e o latim *libido*. Portanto, na origem, *belief* significava “lealdade a uma pessoa à qual alguém está ligado por promessa ou dever”.⁴⁴ Quando o cavaleiro de Chaucer implora a seu senhor que “accepte my bileve”, ele quer dizer “aceite minha fidelidade, minha lealdade”.⁴⁵ Em *Bem está o que bem acaba*, peça que Shakespeare escreveu provavelmente por volta de 1603, pouco antes da publicação da King James Bible, o jovem nobre Bertram ouve a seguinte recomendação: “Believe not thy disdain”, significando que não deve alimentar seu desdém por Helena, moça de origem humilde, e deixar que ele se enraíze em seu coração.⁴⁶ No final do século XVII, à medida que o conceito de conhecimento se tornava mais teórico, a palavra *belief* passou a designar anuência intelectual a uma proposição hipotética — e geralmente duvidosa. Cientistas e filósofos foram os primeiros a usá-la nesse sentido, porém, no contexto religioso, o latim *credere* e o inglês *belief* mantiveram sua conotação original até o século XIX.

É nesse contexto, talvez, que cabe abordar a espinhosa questão dos milagres de Jesus. A partir do Iluminismo, quando a verificação empírica se tornou importante para a constatação de qualquer “crença”, muita gente passou a achar que Jesus realizou esses milagres para provar sua divindade. No mundo antigo, porém, os milagres eram corriqueiros e, por mais extraordinários e significativos que fossem, ninguém os via como indicação de que seu autor era um super-homem.⁴⁷ As forças ocultas que a ciência não conseguia explicar eram tantas que parecia bem razoável acreditar que os espíritos afetavam a vida humana, e os gregos normalmente

consultavam um deus, e não um médico. Considerando as condições da medicina antes da era moderna, provavelmente se tratava de uma opção mais segura e prudente. Algumas pessoas eram capazes de manipular as forças malignas tidas como causadoras de doenças, e os judeus em especial tinham fama de grandes curandeiros. No século IX a.C., os profetas Elias e Eliseu realizaram milagres semelhantes aos de Jesus, mas ninguém achava que eles eram deuses.

Jesus era da Galileia, região do norte da Palestina, onde havia uma tradição de homens devotos (hasidim) e milagreiros.⁴⁸ Em meados do século I a.C., as preces de Honi, o Desenhador de Círculos, acabaram com uma severa estiagem, e, pouco antes da destruição do templo, Hanina ben Dosa curou um doente sem ao menos visitá-lo. Mas todo mundo, inclusive os próprios hasidim, via os milagreiros como seres humanos comuns. Jesus provavelmente se apresentava como hasid nessa tradição e parece que era um exorcista muito competente. Quem sofria de epilepsia ou doenças mentais, para as quais não havia tratamento, naturalmente consultava os exorcistas, e alguns deles podem ter conseguido bons resultados nos casos em que havia um forte componente psicossomático. No entanto, como Honi, Jesus atribuía seus milagres aos poderes (dynamis) de Deus, que operava através dele, e insistia que bastava confiar em Deus para fazer coisas ainda maiores.⁴⁹

Longe de considerar esses milagres cruciais para o Evangelho, os evangelistas parecem meio ambivalentes em relação a eles. Marcos nos diz que, embora a fama desses prodígios se difundisse por toda parte, Jesus sempre pedia aos beneficiados que guardassem silêncio sobre sua cura;⁵⁰ Mateus tende a subestimar os milagres, utilizando-os apenas para mostrar que Jesus cumpria uma antiga profecia;⁵¹ para Lucas, os milagres simplesmente provavam que Jesus era “um grande profeta”, como Elias.⁵² Os evangelistas sabiam que, apesar desses sinais e prodígios, Jesus não conquistara muitos seguidores em sua passagem pelo mundo. Os milagres não inspiraram “fé”; as pessoas que os presenciaram concordavam que Jesus era um “filho de Deus”, mas não se dispunham a desorganizar a própria vida e entregar-se de corpo e alma à missão de Jesus — assim como não se prontificaram a vender tudo que tinham e seguir Honi, o Desenhador de Círculos.

Nem mesmo os apóstolos tinham pistis. Não fizeram nenhum comentário, quando Jesus alimentou 5 mil pessoas com alguns pães e peixes; e Marcos nos conta que, quando o viram caminhar sobre a água, ficaram “estupefatos [...] sua mente estava fechada”.⁵³ Mateus relata que os discípulos se curvaram diante dele, depois desse milagre, exclamando: “Verdadeiramente, és o Filho de Deus”,⁵⁴ mas logo Jesus

teve de repreendê-los por sua falta de fé.⁵⁵ As histórias de milagres provavelmente refletem a maneira como os discípulos viram esses acontecimentos depois da ressurreição. Em retrospectiva, eles entenderam que Deus já estivera atuando através de Jesus para instaurar o Reino, quando derrotaria os demônios que causam sofrimento, doenças e morte e pisotearia os poderes destrutivos do caos.⁵⁶ Não achavam que Jesus fosse Deus e, portanto, não afirmaram que esses milagres provavam sua divindade. No entanto, depois da ressurreição, eles se convenceram de que, como qualquer indivíduo de pistis, Jesus conseguira invocar os dynamis de Deus, quando aplacou a tempestade no mar e caminhou sobre as águas revoltas.

★ ★ ★

Os rabinos sabiam que milagres não provam nada. Um dia, nos primeiros anos em Javne, o rabino Eliezer se envolveu numa acalorada discussão sobre um aspecto do código legal (halakah) baseado na Torá. Como seus colegas se recusassem a acatar sua opinião, ele pediu a Deus que confirmasse seu acerto com uma série de milagres. Uma alfarrobeira se movimentou, sozinha, por quatrocentos côvados; a água de um canal das proximidades correu para trás; e as paredes da casa de estudo estremeceram violentamente, como se fossem desabar. Mas os rabinos não se convenceram e até pareceram desaprovar a superprodução divina. Desesperado, Eliezer pediu ajuda a uma bat qol, uma voz celestial, que prontamente o atendeu: “O que tendes contra o rabino Eliezer? A halakah é sempre como ele diz”. Sem se impressionar, o rabino Joshua se limitou a citar a Torá de Deus: “Ela não está no céu”.⁵⁷ A Torá já não era propriedade do céu; ela descera à terra, no monte Sinai, e agora estava guardada no coração de cada judeu. Por isso “não damos ouvidos a uma bat qol”, Joshua concluiu, com firmeza. Dizia-se que, ao escutar isso, Deus riu e falou: “Meus filhos me conquistaram”. Eles cresceram. Em vez de aceitar servilmente opiniões impostas de cima, pensavam por si mesmos.⁵⁸

A revelação não implica uma interpretação literal das Escrituras,⁵⁹ e o midrash não está preocupado com a intenção original do autor bíblico. Sendo a palavra de Deus infinita, o texto prova sua origem divina ao suscitar uma nova interpretação. Sempre que um judeu aborda o texto antigo, as palavras podem significar algo diferente. Nos

anos 80 e 90, os rabinos começaram a convencer os outros judeus de que esse era o verdadeiro caminho para o progresso de Israel — e não o cristianismo. O rabino Akiva aprimorou esse estilo inovador de midrash. Contava-se que sua fama chegara ao céu e que Moisés, intrigado, resolveu descer à terra e assistir a uma de suas aulas. Sentou-se na oitava fila, atrás dos outros alunos, e, para seu constrangimento, não entendeu uma palavra da exposição de Akiva sobre a Torá que havia sido revelada a ele, Moisés, no monte Sinai. “Meus filhos me superaram”, pensou, tristonho, como qualquer pai orgulhoso, enquanto voltava para o céu.⁶⁰ Outro rabino resumiu: “Coisas que não foram reveladas a Moisés foram reveladas ao rabino Akiva e a sua geração”.⁶¹ Alguns achavam que Akiva foi longe demais, porém seu método acabou prevalecendo, porque mantém as Escrituras em aberto. Um estudioso moderno pode pensar que o midrash atenta contra a integridade do original, mas esse tipo de “bricolagem” textual era uma forma criativa de levar adiante uma tradição numa época em que era difícil obter material novo, e as pessoas precisavam trabalhar com o que tinham.

Os rabinos acreditavam que a revelação do Sinai não foi a última palavra de Deus para a humanidade, mas a primeira. As Escrituras não eram um produto acabado; cabia à inventividade humana explorar seu potencial, da mesma maneira como as pessoas aprenderam a transformar trigo em farinha e linheiro em linho.⁶² A revelação era um processo em andamento, que continuava de geração em geração.⁶³ O texto que não conseguia dizer nada ao presente estava morto, e o exegeta tinha o dever de ressuscitá-lo. Os rabinos encadeavam versículos que não tinham nenhuma relação entre si, e essa nova combinação, essa “cadeia” (horoz), significava algo totalmente diferente.⁶⁴ Às vezes, eles alteravam uma palavra do texto, substituindo uma única letra que mudava completamente o significado original, e ordenavam aos alunos: “Não leiam isto... mas aquilo”.⁶⁵ Não pretendiam que as emendas fossem definitivas; como qualquer mestre da Antiguidade, queriam, antes de mais nada, falar diretamente às necessidades de um grupo específico de estudantes. Gostavam de fazer interpretações de texto que se afastavam do sentido original; assim, o “Cântico dos cânticos”, uma canção profana que era entoada nas tabernas e nem sequer mencionava Deus, tornou-se uma alegoria do amor de Javé por seu povo.

O midrash não era um exercício solitário; ao contrário, era um empreendimento conjunto, como o diálogo socrático. Os rabinos mantinham a antiga reverência à comunicação oral e em seus primeiros tempos em Javne decoravam suas tradições, em vez de registrá-las por escrito. Os estudantes formados pela academia eram chamados de tannaim (repetidores), porque recitavam a Torá em voz alta e faziam seu midrash

em grupo, conversando. Palco de clamorosos debates, a barulhenta casa de estudo não se parecia em nada com uma silenciosa biblioteca moderna. No entanto, ao deteriorar-se a situação política da Palestina, os rabinos decidiram registrar por escrito essas discussões, e, entre 135 e 160, compilaram uma escritura inteiramente nova, uma antologia dos ensinamentos orais coligidos em Javne, e chamaram-na de Mishnah. A Mishnah foi construída deliberadamente como uma réplica do templo perdido, suas seis seções (sederim) sustentando, como colunas, o edifício literário.⁶⁶ Estudando as leis e as ordenações que agora se tornaram tragicamente obsoletas, os alunos ainda podiam honrar a presença divina no mundo pós-templo.

Basear a vida num templo imaginário era uma coisa, quando o templo de Herodes ainda existia como uma realidade concreta, em pleno funcionamento; era outra coisa, muito diferente, agora que o templo estava reduzido a um monte de escombros calcinados. Na Mishnah, os rabinos reuniram centenas de novas normas que regulavam a vida dos judeus nos mínimos detalhes para ajudá-los a sentir a Shekhinah em seu meio. Eles não estavam interessados em “crenças”, mas em condutas práticas. Se todos os judeus tinham de viver como se fossem sacerdotes servindo o Santo dos Santos, de que modo lidariam com os gentios? Como cada família haveria de observar as leis da pureza? Que papel as mulheres desempenhavam no lar, que agora era um templo? Os rabinos nunca teriam conseguido convencer as pessoas a aceitarem esse formidável código legal, se ele não lhes proporcionasse uma espiritualidade satisfatória.

A Mishnah não se prendia à Bíblia, mas se mantinha a distância, orgulhosa, e raramente cita as antigas Escrituras. Não sentia necessidade de discutir sua relação com a tradição do Sinai, mas, altivamente, considerava sua competência inquestionável. Os rabinos continuavam amando e venerando as antigas Escrituras, porém sabiam que o mundo que elas representavam havia desaparecido para sempre; como os cristãos, tiravam delas o que precisavam e reverentemente as punham de lado. A religião tinha de avançar livremente, sem os entraves de uma equivocada lealdade ao passado. Segundo os rabinos, havia duas formas de revelação divina: a Torá escrita e a Torá oral, que estava em andamento e evoluía de geração em geração. Ambas as formas eram sagradas, ambas provinham de Deus, porém os rabinos valorizavam a Torá oral mais que qualquer escritura, porque essa tradição viva refletia as flutuações do pensamento humano e mantinha a Palavra aberta a mudanças. Depender demais de um texto escrito podia estimular uma postura inflexível e saudosista.⁶⁷ A revelação do Sinai já continha, simbolicamente, os insights de todos os judeus — do passado, do

presente e do futuro. Portanto, quando elaboravam a Torá oral, discutindo na casa de estudo, os rabinos se sentiam como se estivessem ao lado de Moisés, no cume do monte, participando de uma conversa infundável com os grandes sábios do passado e com seu Deus. Eles eram os receptáculos da palavra de Deus, exatamente como os antigos profetas e patriarcas.⁶⁸

Os dois Talmudes se afastaram ainda mais da Bíblia. O Talmude de Jerusalém, compilado ao longo do século V d.C., e o Talmude da Babilônia (ou Bavli), de maior autoridade, compilado um século depois, comentam a Mishnah, não a Bíblia. Da mesma forma que o Novo Testamento, o Bavli era tido como a conclusão da Bíblia hebraica, uma nova revelação para um mundo mudado.⁶⁹ Assim como os cristãos sempre leriam a Bíblia hebraica desde a perspectiva do Novo Testamento, os judeus a estudariam só junto com o Bavli, que a transformava por completo. Os autores-editores se sentiram livres para revogar a legislação da Mishnah, opor um rabino a outro e apontar graves lacunas em suas argumentações. Fizeram a mesma coisa com a Bíblia, chegando a sugerir o que os autores bíblicos deviam ter dito e substituindo a lei bíblica por suas próprias normas. O Bavli não apresenta respostas definitivas para as muitas perguntas que formula. Contém muitas vozes diferentes: Abraão, Moisés, os profetas, os primeiros fariseus e os rabinos de Javne estão juntos na mesma página, de modo que parecem situados no mesmo nível, participando de um debate comunitário ao longo dos séculos.

O estudo do Talmude é democrático e aberto. Se nenhuma dessas augustas autoridades propõe uma solução satisfatória para determinado problema, cabe ao estudante resolvê-lo por si mesmo. O Bavli é considerado o primeiro texto interativo.⁷⁰ Instruídos no método rabínico de estudo, os estudantes participam das mesmas discussões e devem dar sua contribuição a essa conversa interminável. Em algumas edições do Talmude, há espaço em cada página para eles anotarem seus comentários. Eles aprenderam que ninguém tem a última palavra, que a verdade muda constantemente e que, embora tenha enorme importância, a tradição não deve comprometer seu próprio julgamento. Se não acrescentarem seus comentários na página sagrada, a tradição não terá sequência. O discurso religioso não deve se petrificar; os ensinamentos antigos requerem revisão constante. “O que é a Torá?”, pergunta o Bavli. “É a interpretação da Torá.”⁷¹

À medida que o cristianismo se difundia pelo mundo helenístico, os conversos mais cultos levavam consigo os insights e as expectativas de sua própria formação grega. Desde os primórdios, viam o cristianismo como uma *philosophia* com muitos pontos em comum com as escolas gregas. Era preciso ter coragem para se tornar cristão, já que as igrejas estavam sujeitas à perseguição esporádica, mas intensa, por parte das autoridades romanas. Como não se concretizasse o retorno de Jesus, o cristianismo judaico pouco a pouco desapareceu, e, no início do segundo século, o cristianismo e o judaísmo rabínico separaram-se. Quando deixaram claro que não pertenciam mais à sinagoga, os cristãos passaram a ser vistos pelos romanos como fanáticos ímpios que cometeram o pecado cardeal de romper com a fé de seus pais. Eram acusados de ateísmo por recusar-se a venerar os deuses protetores do império, e alguns tentaram provar que o cristianismo não era uma *superstitio*, mas uma nova escola de filosofia.

Entre esses primeiros apologistas estava Justino (100-60), pagão converso da Samaria, na Terra Santa. Ele havia estudado o estoicismo e a espiritualidade pitagórica, mas encontrou o que procurava no cristianismo, que considerava a culminação do judaísmo e da filosofia grega. Os filósofos também viam seus grandes sábios — Sócrates, Platão, Zenão, Epicuro — como “filhos de Deus”, e os cristãos usavam a mesma terminologia — Logos, Espírito, Deus — dos estoicos. No prólogo de seu evangelho, São João afirma que Jesus é o “Verbo” (*logos*) encarnado de Deus;⁷² o mesmo Logos, diz Justino, que inspirara Platão e Sócrates. Não havendo em grego um termo equivalente ao hebraico *Shekhinah*, os cristãos empregavam cada vez mais o termo Logos para designar a Presença divina que conseguiam sentir, mas que era essencialmente distinta da natureza profunda de Deus. Justino não era um intelectual de primeira linha, porém sua concepção de Cristo como o Logos eterno foi crucial para os teólogos que desenvolveram as ideias seminais do cristianismo e, portanto, são considerados os “pais” da Igreja.

Versados em grego, os pais da Igreja buscaram referências ao Logos em todas as frases da Bíblia hebraica. Como achassem os textos hebraicos difíceis de entender e o antigo *éthos* bíblico um tanto estranho, transformaram-nos numa alegoria, na qual todos os fatos e todas as personagens do que chamaram de “Antigo Testamento” se tornaram precursores de Cristo. Os cristãos de Antioquia preferiam concentrar-se no sentido literal das Escrituras e descobrir o que os autores bíblicos tentaram ensinar, mas não eram tão populares quanto os exegetas de Alexandria, que seguiam os passos de Filon e dos alegoristas gregos.

Um dos exegetas mais brilhantes e influentes foi Orígenes (185-254), que estudara alegoria com sábios gregos e judeus, em Alexandria, e midrash com rabinos na Palestina. Ao buscar o significado mais profundo das Escrituras, Orígenes não subestimou o texto original, mas levou muito a sério seu sentido literal. Aprendeu hebraico, consultou os rabinos acerca da tradição oral do judaísmo, estudou a flora e a fauna da Terra Santa e, num esforço gigantesco para chegar ao melhor texto possível, comparou o hebraico com cinco traduções gregas. E concluiu que um cristão moderno de formação grega jamais conseguiria fazer uma leitura totalmente literal da Bíblia. Como alguém poderia imaginar que Deus realmente “passeou” no Jardim do Éden? Que importância poderiam ter para os cristãos as minuciosas instruções sobre a construção de um tabernáculo no deserto do Sinai? O cristão tem de entender ao pé da letra a recomendação de não usar calçado, feita por Cristo aos discípulos? Como interpretar a história de Abraão vendendo a esposa ao faraó? A resposta é tratar esses textos difíceis como alegoria, a forma literária que apresenta uma coisa sob o disfarce de outra.

Na verdade, diz Orígenes, as gritantes anomalias e incoerências das Escrituras nos obrigam a ver além do sentido literal. Deus colocou esses “obstáculos e essas interrupções do sentido histórico” para nos obrigar a olhar mais fundo. Essas “impossibilidades e incongruências [...] constituem uma barreira para o leitor e o fazem recusar-se a prosseguir no caminho do significado habitual”.⁷³ Orígenes não se cansa de dizer aos leitores que a exegese é difícil e, como qualquer exercício filosófico, requer disciplina e dedicação. Como o filósofo, o exegeta deve levar uma vida de oração, pureza, sobriedade e virtude; deve estar disposto a estudar a noite inteira.⁷⁴ Mas, se persevera, sente-se “tocado pelo espírito divino (pneuma)”, enquanto se empenha em “ler e estudar diligentemente” esses textos que não parecem nada promissores.⁷⁵ Para os cristãos, como para os rabinos, as Escrituras são um símbolo, suas palavras e suas histórias não passam de “imagens [visíveis] de coisas divinas”.⁷⁶ Para Orígenes, a exegese é um *mysterion*, uma iniciação que demanda esforço, mas, no fim, conduz o *mystes* à presença divina.⁷⁷

Como uma pessoa humana, as Escrituras têm corpo, psique e espírito que transcendem a natureza mortal e correspondem aos três sentidos em que se deve entendê-las. O *mystes* precisa dominar o “corpo” do texto sagrado (o sentido literal) para poder chegar a algo mais elevado. Então, está pronto para o sentido moral, uma interpretação que representa a “psique”, os poderes naturais da mente e do coração: ela fornece orientação ética, mas, em grande parte, é uma questão de bom-senso. No

fim de sua iniciação, quando encontra a Palavra que está escondida no corpo terreno da página sagrada, o mystes descobre o sentido alegórico, espiritual.

Mas isso é impossível sem os exercícios espirituais que lhe proporcionam outro estado de espírito. No começo, o leitor moderno acha a exegese de Orígenes forçada e fantasiosa, porque ele depreende coisas que simplesmente não constam no texto. Mas Orígenes não está lhe pedindo para “acreditar” em suas conclusões. Como qualquer teoria filosófica, seus insights só fazem sentido se o discípulo executa os mesmos exercícios espirituais do mestre. Seus comentários são um miqra. Cabe ao leitor dar o passo seguinte, meditando sobre o texto com a mesma intensidade do autor, até ser “capaz de receber os princípios da verdade”.⁷⁸ Sem longas horas de theoria (contemplação), a exegese de Orígenes é incompreensível e inacreditável.

Seu modo de ler as Escrituras de acordo com o sentido literal, moral e espiritual se impôs em toda a cristandade. O reformador monástico Jean Cassien (360-435) introduziu esse tipo de exegese na Europa ocidental e acrescentou um quarto sentido: o anagógico, relativo à dimensão escatológica do texto. Esse método em quatro etapas foi utilizado no Ocidente até a Reforma. Os padres o transmitiam aos fiéis a partir do púlpito, e os monges o empregavam em suas meditações sobre o texto bíblico. Começava-se sempre pela leitura literal e depois se galgavam os degraus dos sentidos moral, alegórico e anagógico, numa “ascensão” simbólica dos níveis físicos aos níveis espirituais da existência. Até a era moderna, ninguém pensava em ater-se a uma leitura literal das Escrituras. Quando os cristãos passaram a insistir na verdade literal de cada palavra da Bíblia, no final do século XIX, muitos passaram a achá-la tão estranha, inacreditável e paradoxal quanto Orígenes dissera.

Para os pais da Igreja, as Escrituras são um “mistério”, não porque ensinam muitas doutrinas incompreensíveis, mas porque direcionam a atenção dos cristãos para um nível oculto da realidade. São um “mistério” também porque a exegese é um processo espiritual que, como qualquer iniciação, ocorre por estágios, até o momento final da iluminação. Ninguém pode esperar entendê-las sem passar pela disciplinada ascese do coração e da mente. As Escrituras não são apenas um texto, mas uma “atividade”; não basta lê-las — é preciso fazê-las.⁷⁹ Estudiosos e leigos geralmente as leem num contexto litúrgico, que as separam dos modos seculares de pensar. Como nos informam as cartas de Paulo, os primeiros cristãos criaram rituais próprios. O batismo e a eucaristia (a representação da última ceia de Jesus com os discípulos) também são mistérios, não porque a razão natural não consegue entendê-los, mas porque são

iniciações, durante as quais os fiéis aprendem a olhar além dos gestos simbólicos para encontrar o cerne sagrado e, assim, “mudar de ideia”.

Os textos de Cirilo (c. 315-86), bispo de Jerusalém, nos fornecem uma das primeiras descrições da iniciação nos rituais e doutrinas da Igreja.⁸⁰ A cerimônia do batismo ocorria nas primeiras horas do domingo de Páscoa na basílica da Ressurreição. Os conversos passaram por uma preparação intensiva durante as seis semanas da Quaresma. Jejuaram, participaram de vigílias, rezaram e se familiarizaram com o kerygma, a mensagem básica, factual do evangelho. Não foram obrigados a acreditar em nada. Só depois da iniciação do batismo seriam instruídos acerca das verdades mais profundas do cristianismo, porque esses dogmas só fariam sentido após a experiência transformadora do ritual. Como em qualquer escola filosófica, a teoria importava menos que os ritos e exercícios espirituais que a produziram. Como qualquer mythos, as doutrinas do cristianismo só eram transmitidas ritualisticamente a pessoas que estavam prontas e ansiosas para ser transformadas por elas.⁸¹ Como os ensinamentos de qualquer iniciação, as doutrinas reveladas no final do processo deviam parecer triviais ou até absurdas aos olhos dos leigos. Só depois de passar pelo processo transformador, os novos cristãos eram convidados a recitar o “credo”, uma proclamação não de “crença”, mas de compromisso com o Deus que se tornara uma realidade em sua vida, graças a esse rito de passagem.

As preleções de Cirilo não eram, portanto, explicações doutrinárias metafísicas que exigiam “crença” cega, mas mistagogia, a instrução dispensada aos mystai nos mistérios gregos para capacitá-los a “assimilar os símbolos sagrados, abandonar a própria identidade, unir-se aos deuses e sentir a possessão divina”. Ao iniciar-se a cerimônia, os candidatos ao batismo se enfileiravam fora da igreja, voltados para o oeste, para o Egito, reino do crepúsculo e da morte. Como primeiro passo em sua representação dos israelitas sendo libertados do cativeiro, renunciavam a Satã. Depois, numa “conversão”, “voltavam-se para o outro lado”, para o leste — o amanhecer, a vida nova, a inocência. Quando entravam na igreja, em procissão, tiravam a roupa, simbolicamente despojando-se de seu velho eu, e ficavam nus, como Adão e Eva antes da Queda. Por fim, cada mystes era mergulhado três vezes no tanque batismal, o que simbolizava sua travessia do Mar e sua imersão na morte de Cristo, cujo túmulo se situava a poucos metros dali. A cada mergulho, o bispo perguntava: “Tens pistis no Pai, no Filho e no Espírito Santo?”. E o mystes exclamava: “Pisteuo!” (Dou-lhe meu coração, minha lealdade e minha dedicação!). Os mystai saíam do tanque batismal

como *christoi* (ungidos).⁸² Vestiam um traje branco, emblema de sua nova identidade, recebiam a eucaristia pela primeira vez e, como Cristo no próprio batismo, eram ritualmente adotados como “filhos de Deus”. No Ocidente latino, os neófitos exclamavam: “Credo!”, quando eram imersos na água. Não se tratava de uma anuência intelectual às doutrinas obrigatórias da Igreja, que eles só aprenderiam na semana seguinte. Os *mystai* não estavam simplesmente afirmando sua “crença” numa série de proposições sem comprovação empírica. A exclamação “Pisteuo!” ou “Credo!” parecia mais o “Sim!” da cerimônia nupcial.

Os rituais meticulosamente concebidos evocavam um *ekstasis*, um “sair de si”, um abandono da maneira habitual de pensar. Teodoro, que entre 392 e 428 foi bispo de Mopsuestia, na Cilícia, assim explicava a seus catecúmenos:

Quando dizeis “pisteuo” [“eu me comprometo”] diante de Deus, mostrais que permanecereis firmes com ele, que nunca vos separareis dele e que julgareis mais elevado que qualquer outra coisa estar e viver com ele e conduzir-vos de um modo que esteja em harmonia com seus mandamentos.⁸³

Não se tratava de “crença” na acepção moderna. Embora fosse um dos principais defensores da exegese literal praticada em Antioquia, Teodoro não exigia que os candidatos “acreditassem” em doutrinas “misteriosas”. Fé tinha a ver com dedicação e atos concretos.

Isso era igualmente verdadeiro para o terceiro monoteísmo, que surgiu nos primeiros anos do século VII. Em 610, Maomé ibn Abdala (c. 560-632), mercador de Meca, próspera cidade comercial do Hedjaz, começou a receber revelações que, acreditava, eram feitas pelo Deus dos judeus e dos cristãos. Essas mensagens divinas acabaram sendo reunidas no Alcorão (Recitação), escrituras finalizadas apenas vinte anos após a morte do Profeta. A religião do Alcorão receberia o nome de islam, palavra que significa “submissão” a Deus, e repousa sobre os mesmos princípios básicos das outras duas tradições monoteístas.

O Alcorão não está interessado em “crença”; na verdade, esse conceito é estranho ao islã.⁸⁴ A especulação teológica que resulta na formulação de doutrinas abstrusas é rejeitada como *zannah*, adivinhação favorável sobre questões que ninguém pode provar, de um modo ou de outro, mas que tornam as pessoas belicosas e sectárias.⁸⁵ Como qualquer religião ou filosofia, o islã é um estilo de vida (*din*). A mensagem

fundamental do Alcorão não é uma doutrina, mas um chamado ético à prática da compaixão: é errado construir fortuna pessoal; é bom partilhar a riqueza com equidade e criar uma sociedade justa, na qual os pobres e os fracos sejam tratados com respeito.⁸⁶ Os cinco “pilares” do islã são um miqra, um convite à atividade devotada: oração, jejum, caridade, peregrinação. O que se aplica também ao primeiro “pilar”, a profissão de fé: “Atesto que não existe outro Deus senão Alá e que Maomé é seu profeta”. Não se trata de um “credo” no sentido ocidental moderno; o muçulmano que faz sua shahadah “atesta” em sua vida e em cada um de seus atos que sua prioridade é Alá e que nenhum outro deus — o que inclui ambições políticas, materiais, econômicas e pessoais — pode tomar a precedência sobre seu compromisso com Deus. No Alcorão, a fé (iman) é algo que as pessoas fazem: partilham sua riqueza, realizam “obras de justiça” (salihat) e se prostram no ato de kenosis que é a oração (salat).⁸⁷

No Alcorão, os indivíduos que se opuseram ao islã, quando Maomé começou a pregar em Meca, são chamados de kafirun. A tradução usual — “incrédulos” ou “infieis” — é equivocada: a raiz KFR significa “gritante ingratidão”, recusa grosseira e arrogante de uma oferta feita com grande bondade.⁸⁸ A teologia dos kafirun é correta: todos acreditam que Deus criou o mundo, por exemplo.⁸⁹ Sua condenação se deve não à “descrença”, mas ao tratamento ruidoso e ofensivo que dispensam aos outros, ao orgulho, à soberba, ao chauvinismo, à incapacidade de aceitar críticas.⁹⁰ Os kafirun nunca levam a sério uma ideia que lhes é nova, porque pensam que já sabem tudo. Por isso zombam do Alcorão e aproveitam toda oportunidade de exibir sua esperteza.⁹¹ São, sobretudo, jahili (cronicamente irascíveis), extremamente sensíveis em relação a honra e prestígio, com uma tendência destrutiva à retaliação violenta.⁹² A essa conduta agressiva, os muçulmanos devem reagir com hilm (paciência) e cortesia, deixando a vingança a cargo de Alá.⁹³ Devem “caminhar suavemente pela terra” e responder apenas “Salam” (paz) aos insultos dos kafirun.⁹⁴

Uma leitura literal e simplista das Escrituras está fora de cogitação. Cada imagem, cada afirmação, cada versículo do Alcorão é um ayah (sinal, símbolo, parábola), pois só é possível falar de Deus analogicamente. Os grandes ayat da criação e do juízo final não pretendem impor a “crença”, mas convidar à ação. Essas doutrinas devem se traduzir em atitudes práticas. O ayah do fim dos tempos, quando as pessoas descobrirão que sua riqueza não pode salvá-las, deveria fazer os muçulmanos examinarem sua conduta aqui e agora: estão sendo bondosos e justos para com os necessitados? Eles precisam imitar a generosidade de Alá, que criou as maravilhas

*deste mundo com tanta magnanimidade e o sustenta com tanta benevolência. No começo, a religião era chamada de tazakka (refinamento). Cuidando dos pobres compassivamente, libertando os escravos e realizando pequenos gestos de bondade dia a dia, hora a hora, os muçulmanos se tornarão responsáveis e solícitos e se libertarão do orgulho e do egoísmo. Pautando sua conduta pela do Criador, conquistarão refinamento espiritual.*⁹⁵

*A princípio, eles não consideravam o islã uma religião nova e exclusiva, mas uma continuação da fé primordial do “Povo do Livro”, os judeus e os cristãos. Numa passagem notável, Deus exorta os muçulmanos a aceitar indiscriminadamente as revelações de cada um de seus mensageiros: Abraão, Isaac, Ismael, Jacó, Moisés, Jesus e todos os outros profetas.*⁹⁶ *O Alcorão é apenas uma “confirmação” das Escrituras que o precederam.*⁹⁷ *Ninguém deve ser forçado a aceitar o islã, pois cada uma das tradições reveladas tem seu próprio din; Deus não quer que todos os seres humanos pertençam à mesma comunidade de fé.*⁹⁸ *Deus não é propriedade exclusiva desta ou daquela tradição; a luz divina não pode se restringir a uma única lâmpada, não pertence nem ao Oriente, nem ao Ocidente, mas ilumina toda a humanidade.*⁹⁹ *Os muçulmanos devem se dirigir ao Povo do Livro com cortesia, só discutir com ele “da maneira mais gentil”, lembrar que adoram o mesmo Deus e não se envolver em debates absurdos e agressivos.*¹⁰⁰

*Tudo isso requer uma incessante jihad (palavra que não significa “guerra santa”, mas “esforço”, “luta”), pois é muito difícil cumprir a vontade de Deus num mundo tragicamente falho. Os muçulmanos devem empenhar-se decididamente em todos os setores — intelectual, social, econômico, moral, espiritual, político. Eventualmente, talvez tenham de pegar em armas, como Maomé pegou, quando os kafirun de Meca decidiram exterminar a comunidade islâmica. No entanto, a guerra agressiva é proibida, e só a autodefesa justifica o combate.*¹⁰¹ *Guerrear estava longe de ser o principal dever do muçulmano. Segundo uma importante tradição (hadith), citada com frequência, Maomé declarou, ao retornar de uma batalha: “Estamos voltando da Jihad Menor [a batalha] e indo para a Jihad Maior”, a luta muito mais importante e difícil para reformar a sociedade e o próprio coração. Por fim, quando o conflito com Meca se encaminhava para um desfecho favorável a ele, Maomé adotou uma política de não violência.*¹⁰² *Quando Meca voluntariamente abriu as portas, ninguém foi obrigado a adotar o islamismo, e Maomé não tentou instaurar ali um Estado exclusivamente islâmico.*

Como qualquer tradição religiosa, o islã mudou. Os muçulmanos conquistaram um vasto império, que se estendia dos Pireneus aos Himalaias, mas, fiéis aos princípios do Alcorão, não impunham sua fé a ninguém. Na verdade, ao longo dos primeiros cem anos posteriores à morte do Profeta, desencorajavam a conversão ao islamismo, a religião dos árabes, descendentes de Ismael, o primogênito de Abraão, assim como o judaísmo é a religião dos filhos de Isaac e o cristianismo é a dos seguidores do Evangelho.

Portanto, fé era uma questão de entendimento e dedicação traduzidos em atos concretos. Tinha pouco a ver com crenças abstratas ou conjeturas teológicas. O judaísmo e o islã continuam sendo religiões da prática; promovem a ortopraxia, a prática correta, e não a ortodoxia, o ensinamento correto. No início do século IV, porém, o cristianismo começou a tomar um rumo ligeiramente diverso e passou a preocupar-se com a correção doutrinal — preocupação que se tornaria seu calcanhar de aquiles. Enquanto alguns cristãos travavam estridentes discussões sobre abstrusas definições dogmáticas, outros — talvez reagindo a isso — puseram-se a cultivar uma espiritualidade do silêncio e do desconhecimento, que seria igualmente importante, característica e influente.

5. Silêncio

Em 312, Constantino derrotou na batalha da ponte Mílvio seu rival no trono do império e atribuiu sua vitória ao Deus dos cristãos. No ano seguinte, declarou o cristianismo religio licita, uma das religiões permitidas no Império Romano. Foi uma reviravolta dramática e decisiva. Até então perseguidos como membros de uma seita ilegal, os cristãos agora podiam ter propriedades, construir igrejas, praticar sua fé livremente e dar à vida pública uma contribuição diferenciada. Constantino continuou presidindo o culto imperial como pontifex maximus e só receberia o batismo em seu leito de morte, porém estava claro que protegia o cristianismo. Esperava que, uma vez legalizada, a Igreja se tornasse uma força de coesão em seu vasto império. Mas esse apoio imperial se revelou uma faca de dois gumes. Constantino não sabia quase nada de teologia cristã, mas nem por isso deixou de intervir em questões doutrinárias, quando descobriu que a igreja que deveria unificar seus súditos estava dividida por questões de dogma.

Os cristãos tinham de adaptar-se a suas novas circunstâncias. Tinha de encontrar um modo de instruir a multidão de conversos que se apresentavam para o batismo — alguns dos quais sem dúvida esperando tirar proveito de sua nova condição. Eles perceberam que sua fé podia ser abstrusa. Agora que o cristianismo era uma religião predominantemente gentia, tornava-se necessário traduzir para um idioma greco-romano a terminologia hebraica dos primeiros adeptos judeus. O cristianismo se dizia monoteístico, mas qual era o status de Jesus, o Logos encarnado? Ele era um segundo Deus? O que os cristãos queriam dizer quando o chamavam de “Filho de Deus”? Seria ele um híbrido — meio humano, meio divino — como Dioniso?

E quem era o Espírito Santo? Agravava o problema uma acentuada mudança no ambiente intelectual e espiritual dos fins da Antiguidade.

Parece que o mundo físico e a natureza humana se tornaram objeto de profunda desconfiança. Até então, os gregos, como a maioria dos outros povos, nunca viram nenhum abismo intransponível entre Deus e a humanidade. Seus filósofos concordavam que, como animais racionais, os seres humanos encerram em si uma centelha do divino; um sábio como Sócrates, que encarnava o transcendente ideal da sabedoria, era filho de Deus e um avatar do divino. Ninguém tinha dúvida de que podia chegar ao Bem por si mesmo, naturalmente. O platônico Orígenes acreditava que conheceria Deus mediante a contemplação do universo e considerava a vida cristã uma ascensão platônica que continuaria após a morte, até a alma se fundir com o divino. Para Plotino (c. 205-70), neoplatônico egípcio, o universo emana eternamente de Deus, como os raios do Sol, de maneira que o mundo material é uma espécie de transbordamento do próprio ser de Deus; portanto, quando meditamos sobre o universo, meditamos sobre Deus. No começo do século IV, porém, achava-se que um vasto abismo, quase intransponível, se interpunha entre o cosmo e Deus. O universo parecia tão frágil, tão moribundo e contingente que não podia ter nada em comum com Deus, o Ser em si. Um apavorante vazio estava pronto para engolir todas as coisas vivas. A questão primordial (Por que existe alguma coisa, e não nada?) já não suscitava admiração e alegria, mas provocava vertigem. A possibilidade do nada espreitava, ameaçadoramente, no começo e no fim da existência humana.

Alguns cristãos já estavam promovendo a nova doutrina da criação “a partir do nada” (ex nihilo), que era inteiramente desconhecida na Antiguidade. Clemente de Alexandria (c. 150-215) considera idólatra a ideia filosófica de um cosmo eterno, porque apresenta a natureza como um segundo Deus coeterno. Nada pode sair do nada; portanto, só Deus, que é a própria vida, poderia ter arrancado o universo do vazio primordial. Em vez de “deificar o universo”, precisamos saber que “a pura vontade de Deus criou o universo”.¹ A ideia de que Deus criou todas as coisas deliberadamente a partir do nada suscita problemas enormes: não significa que Deus é responsável pelo mal? Mas a ideia de que a matéria é eterna, aparentemente, compromete a onipotência e a liberdade soberana de Deus. O monoteísmo implica a existência de um único poder onipotente; portanto, as decisões de Deus certamente não estão sujeitas aos requisitos da matéria, que, como o artífice de Platão, ele apenas organiza e aniquila.²

Hoje, a doutrina da criação *ex nihilo* é vista como a chave do cristianismo, a verdade na qual o teísmo se apoia. Assim, é interessante observar a lentidão e a incerteza que acompanharam o surgimento dessa ideia. Ela era completamente estranha à filosofia grega. Aristóteles acharia absurdo imaginar que o Deus atemporal, totalmente imerso na contemplação de si mesmo, decidisse, de repente, criar o cosmo. A criação a partir do nada representou uma mudança fundamental na visão cristã de Deus e do mundo. Já não havia uma cadeia de ser emanando eternamente de Deus para o universo material, nem um reino intermediário de seres espirituais transmitindo a energia divina às regiões inferiores. Ao contrário, Deus arrancou cada criatura de um nada abissal e inimaginável e, a qualquer momento, pode retirar a mão que tudo sustenta. A criação *ex nihilo* separou o universo de Deus. O mundo físico não pode nos dizer nada sobre o divino, porque não emanou naturalmente de Deus, como os filósofos imaginavam, mas foi feito a partir do nada. Portanto, é de uma natureza (ontos) inteiramente diversa da substância do Deus vivo. Uma “teologia natural”, que parte da observação racional do mundo para chegar a Deus, tornou-se inviável, porque a nova doutrina deixa claro que, por nós mesmos, não poderíamos saber absolutamente nada acerca de Deus.

Os cristãos, porém, não consideravam Deus inteiramente incognoscível. Sendo uma imagem (eikon) do divino, o homem Jesus lhes dera uma ideia de como devia ser o Deus transcendente. Eles também estavam convencidos de que, apesar de tudo, entraram numa dimensão de sua humanidade até então inexplorada e, por isso, conseguiam participar da vida divina. Chamaram sua experiência cristã de theosis (deificação): como o Logos encarnado, eles também se tornaram filhos de Deus, conforme Paulo explicara. Contudo, por causa do abismo que se abria entre o mundo material e o divino, entendiam que não poderiam ter chegado a tanto por seus próprios esforços, mas unicamente por uma iniciativa divina. O Deus que dera existência a todas as coisas colocara uma ponte sobre o imenso abismo, quando “o Verbo se fez carne e habitou entre nós”.³ Mas quem era Jesus? De que lado do abismo estava o Logos “através do qual todas as coisas foram feitas”?⁴ Alguns cristãos argumentavam que, como o Verbo, segundo São João, estava “com Deus” desde o início e, na verdade, “era Deus”,⁵ Jesus, o Verbo encarnado, pertencia à esfera divina. Outros, porém, diziam que, como ele se fez homem e sofreu morte atroz, partilhava a fragilidade e a contingência da matéria. Mas isso significava que o Verbo fora criado a partir do nada, como todo o resto?

Em 320, desencadeou-se em Alexandria um acalorado debate sobre essas questões. Parece que começou com uma discussão sobre o significado dessas palavras da Sabedoria que estão no livro dos Provérbios e que os cristãos sempre atribuíram a Cristo: “Javé me criou quando seu propósito se revelou, antes da mais antiga de suas obras”;⁶ na sequência, a Sabedoria se declara “hábil artífice” de Deus, agente de sua criação. Segundo Ário, um jovem, belo e carismático presbítero de Alexandria, esse texto deixa claro que a Palavra e a Sabedoria foram as primeiras e as mais privilegiadas das criaturas de Deus. Segue-se que a Palavra também deve ter sido criada ex nihilo. Ário não negava a divindade de Jesus, mas argumentava que ele apenas foi promovido ao status divino. Deus sabia que, quando se tornasse homem, o Logos se conduziria com perfeita obediência e tratou de recompensá-lo, elevando-o ao status divino, antes mesmo que ele cumprisse sua missão. O Logos tornou-se assim o protótipo do ser humano perfeito; imitando sua completa kenosis, os cristãos também poderiam se tornar “filhos de Deus”; também poderiam se tornar divinos.⁷ Alexandre, bispo de Alexandria, e o jovem Atanásio, seu brilhante assistente, perceberam que Ário estava apontando uma ambiguidade da visão alexandrina de Cristo que era preciso esclarecer.⁸

O debate não se restringia a um grupo de especialistas eruditos. Ário musicava suas ideias, e logo marinheiros e viajantes entoavam suas canções, proclamando que o Pai era Deus por natureza e dera a vida ao Filho, que não era nem coeterno com ele, nem incriado. A controvérsia rapidamente chegou às igrejas da Ásia Menor e da Síria. Sabemos de um empregado das termas que travava acaloradas discussões com os frequentadores sobre o surgimento do Filho a partir do nada; de um cambista que, indagado sobre a taxa de câmbio, pôs-se a discorrer sobre a diferença entre o Criador e sua criação; e de um padeiro que dizia aos fregueses que o Pai era maior que o Filho.⁹ As pessoas discutiam com o mesmo entusiasmo, a mesma paixão com que hoje discutem futebol, porque a questão tocava o âmago de sua experiência cristã. No passado, os credos e as explicações da fé modificaram-se com frequência para atender a necessidades pastorais.¹⁰ A crise ariana mostrou que provavelmente teriam de modificar-se mais uma vez.

Ao longo dos séculos, o arianismo se tornou sinônimo de heresia, mas, na época, não havia nenhuma posição ortodoxa oficial e, entre Ário e Atanásio, ninguém sabia quem tinha razão.¹¹ Ário estava ansioso para salvaguardar a transcendência de Deus, “o único não gerado, o único eterno, o único sem princípio, o único verdadeiro, o único que tem imortalidade, o único sábio, o único bom”.¹² O poder de Deus era tão grande

que exigiu a mediação do Logos na criação, porque criaturas frágeis “não suportariam ser feitas pela mão absoluta do Incrindo”.¹³ O Deus imenso e onipotente não poderia estar no homem Jesus: para Ário, seria o mesmo que colocar uma baleia numa lata ou uma montanha numa caixa.

Atanásio queria salvar a prática litúrgica da Igreja, que muitas vezes se refere — imprecisamente — a Jesus como divino. Se realmente acreditavam que Cristo era uma simples criatura, os arianos não cometiam o pecado da idolatria, quando o adoravam.¹⁴ Como Ário, Atanásio acatava a nova doutrina da criação ex nihilo, mas argumentava que Ário não entendia todas as suas implicações. A criação ex nihilo revelara uma absoluta incompatibilidade entre o Ser em si e as criaturas que surgiram do nada.¹⁵ Tudo que podemos conhecer por meio de nossa razão natural são os objetos do mundo material, que não nos dizem nada sobre Deus. Nosso cérebro está equipado para identificar apenas realidades finitas, criadas ex nihilo, e, portanto, não conseguimos sequer imaginar como seja a substância (ousia) do Deus incrindo. Deus não se parece com nenhuma das coisas enormes que conhecemos, e Ário “não deve pensar nele em termos humanos”.¹⁶ Ademais, como Ser e não Ser nada têm em comum, é impossível falar nesses termos humanos sobre o Logos, o agente da criação, “pelo qual todas as coisas foram feitas”. “Que tipo de semelhança existe entre coisas que são do nada e aquele que deu existência às coisas que nada são?”¹⁷ Jesus não tem nenhuma relação com um ser muito grande e poderoso, como os arianos aparentemente imaginam; o que se pode dizer é que existe nele uma transcendência incompreensível e inteiramente distinta de tudo que a experiência humana conhece.

A relação entre o Deus incognoscível e o Logos encarnado, que deu vida a todas as coisas, deve, portanto, ser completamente diferente de uma relação entre dois seres criados. Se para nós, como para os arianos, Deus fosse apenas outro ser, embora maior e melhor que nós, seria absolutamente impossível que ele se tornasse humano. Só porque não temos ideia do que seja Deus podemos dizer que Deus esteve no homem Jesus. Também é impossível dizer que a substância de Deus não está em Cristo, porque não podemos identificar a ousia de Deus; ela escapa totalmente a nosso entendimento, de modo que não sabemos o que estaríamos negando. Os cristãos não conseguiriam experimentar a deificação (theosis) ou sequer imaginar o Deus incognoscível, se — de um modo insondável — Deus não tivesse tomado a iniciativa e entrado no reino das criaturas frágeis. “O Verbo se tornou humano para que pudéssemos nos tornar divinos”, Atanásio escreveu em seu tratado Sobre a encarnação; “ele se revelou através de um corpo para que pudéssemos ter uma ideia do Pai invisível”.¹⁸ Portanto, quando

olhamos para o homem Jesus, temos um vislumbre do Deus incognoscível, e o Espírito de Deus, presença imanente em nós, permite-nos reconhecê-lo.

Infelizmente, Constantino, que não entendia essas questões, decidiu interferir e convocou uma reunião de todos os bispos em Niceia, na Ásia Menor, em 20 de maio de 325. Atanásio conseguiu impor seus pontos de vista, e o concílio estabeleceu que Cristo, o Verbo, não foi criado, e, sim, gerado, “de maneira inefável e indescritível”, a partir da ousia do Pai — não a partir do nada, como tudo o mais. Portanto, ele era “de Deus”, de um modo totalmente diverso de todas as outras criaturas.¹⁹ A paradoxal terminologia da declaração nicena revelou a nova ênfase na absoluta incognoscibilidade do Deus “inefável, indescritível”.²⁰ No entanto, essa determinação autoritária não resolveu nada. Por causa da presença imperial, todos os bispos, com exceção de Ário e outros dois, assinaram a declaração, porém, ao voltar para suas dioceses, continuaram ensinando como sempre ensinaram — mantendo-se, em geral, a meio caminho entre Ário e Atanásio. Essa tentativa de impor aos bispos e aos fiéis uma crença uniforme foi contraproducente. Niceia levou a mais cinquenta anos de acrimônia, divisões, deliberações conciliares e até violência, pois a ortodoxia doutrinal se politizou. O Concílio de Niceia acabou se tornando um símbolo de ortodoxia, mas a fórmula de Atanásio só foi remanejada séculos depois, para que os cristãos a aceitassem — e mesmo então não houve uniformidade.

Cristãos orientais e ocidentais tinham opiniões muito diferentes a respeito da encarnação. Anselmo de Cantuária (1033-1109) formulou a doutrina da expiação, que se tornou normativa no Ocidente: Deus se fez homem para expiar o pecado de Adão. Os cristãos ortodoxos nunca aceitaram isso. Sua visão de Jesus é exposta por Máximo, o Confessor (c. 580-662): o Verbo teria encarnado, mesmo que Adão não tivesse pecado. Jesus foi o primeiro ser humano inteiramente “deificado”, possuído e permeado pelo divino, e todos podemos ser como ele, ainda nesta vida. O Verbo encarnou para que “todo ser humano se tornasse Deus, deificado pela graça de Deus feito homem — homem integral, alma e corpo, pela natureza, e Deus integral, alma e corpo, pela graça”.²¹ Essa iniciativa divina tornou Deus e a humanidade inseparáveis. O homem Jesus nos deu nosso único vislumbre de Deus e nos mostrou que podemos participar, de modo indefinível, no ser do Deus incompreensível. Não podemos pensar “Deus”, sem pensar “humano”, ou pensar “humano”, sem pensar “Deus”.

Máximo concorda plenamente com Atanásio no tocante à transcendência absoluta de Deus. A revelação do Logos encarnado deixou claro que Deus só pode ser absolutamente incognoscível. É só porque (diferentemente de Ário) não vemos Deus

como um ser imenso que podemos dizer que ele continuou sendo o Deus onipotente mesmo quando assumiu a fragilidade da carne humana, pois nenhum outro ser que conhecemos pode ser duas coisas incompatíveis ao mesmo tempo. É só porque não sabemos o que é Deus que podemos dizer que partilhamos de algum modo a natureza divina. Mesmo quando contemplamos o homem Cristo, Deus permanece obscuro e elusivo. A revelação não nos forneceu informações precisas acerca de Deus, mas nos mostrou que ele é incompreensível para nós. Por paradoxal que pareça, o objetivo da revelação era nos dizer que não sabemos nada sobre Deus. E a suprema revelação do Logos encarnado deixou isso mais claro que nunca. Afinal, se não somos informados acerca de algo que não sabemos, continuamos na total ignorância.

Tendo se tornado homem [...] [Deus] permanece completamente incompreensível [...]. Que outra prova da transcendência divina poderá ser mais eficaz que essa? A revelação mostra que ele é misterioso; a razão, que é indizível; e o intelecto, que é transcendentemente incognoscível.²²

Formular doutrinas não resolve essas questões, pois a linguagem humana não é adequada para expressar a realidade que chamamos de Deus. Mesmo palavras como “vida” e “luz” significam algo inteiramente diferente, quando aplicadas a Deus; portanto, só no silêncio é possível apreender o divino.

Mas isso não quer dizer que temos de acreditar nessas verdades insondáveis; ao contrário, devemos nos esforçar muito para adquirir a quietude mental que torna a experiência do desconhecido uma realidade numinosa em nossa vida. A teologia de Máximo baseia-se numa espiritualidade que surgiu pouco depois de Niceia. Numa época em que muitos cristãos fugiam do espectro do nada primordial, outros se aproximavam para abraçá-lo. Enquanto alguns se envolviam em verborrágicas discussões e definições cristológicas, outros optavam por uma espiritualidade do silêncio — semelhante ao brahmodya indiano. Os monges se tornaram os heróis cristãos por excelência; partiam para os desertos do Egito e da Síria a fim de viver na solidão, meditando sobre as Escrituras, que tinham memorizado, e realizando exercícios espirituais, que lhes proporcionavam o mesmo tipo de serenidade que epicuristas, estoicos e cínicos buscavam. Os padres gregos viam o monasticismo como uma nova escola de philosophia. Os monges praticavam a virtude estoica da prosoche (atenção para si mesmo); também se preparavam para a morte e adotavam um estilo de vida que os tornava atópos, uma “inclassificável” violação da norma.²³ Em meados do século IV, alguns desses monges do deserto cultivavam uma espiritualidade

apofática, ou “sem palavras”, que lhes proporcionava tranquilidade interior (*hesychia*).

Evagro do Ponto (c. 348-99), que se tornou um dos principais hesicastas do deserto egípcio, ensinava a seus monges técnicas de concentração usadas pelos iogues para aquietar a mente; assim, em vez de procurar limitar o divino, encerrando-o em categorias racionalistas humanas, eles podiam cultivar um silêncio atento.²⁴ Rezar não era conversar com Deus, nem meditar sobre a natureza divina; era um “despojar-se de pensamentos”. Como Deus ultrapassa todas as palavras e todos os conceitos, a mente precisava estar “nua”: “Quando rezais, não crieis dentro de vós qualquer imagem da Divindade”, Evagro recomendava, “e não deixeis que forma alguma se imprima em vossa mente”.²⁵ Era possível chegar a uma apreensão intuitiva de Deus, algo muito diferente de qualquer conhecimento resultante do raciocínio discursivo. O contemplativo não devia esperar sensações exóticas, visões ou vozes celestiais, pois essas coisas não procediam de Deus, e sim de sua própria imaginação exaltada, e apenas o distraíam de seu verdadeiro objetivo: “Bendito é o intelecto [nous] que se libertou por completo das sensações durante a prece”.²⁶ Alguns padres gregos consideravam a prece uma atividade do coração (*kardia*), porém isso não queria dizer que se tratava de uma experiência emocional. O coração representava o centro espiritual do ser humano, o que os Upanishads chamam de *atman*, o verdadeiro eu.²⁷

Hoje, a experiência religiosa muitas vezes é vista como intensamente emocional, e, assim, a proibição de sensações determinada por Evagro pode parecer perversa. Em todas as grandes tradições, porém, os mestres constantemente advertem que, longe de ser essencial para a busca espiritual, as visões, vozes e sentimentos de devoção podem ser, na verdade, uma distração. A apreensão de Deus, *brahman*, *nirvana* ou *Dao* não tem nada a ver com as emoções. Os cristãos sabiam disso desde os primórdios; a devoção muitas vezes era ruidosa e incontida: sob a inspiração do Espírito, falavam em línguas estranhas, entravam em transe extático e profetizavam espontaneamente. Mas São Paulo dizia a seus conversos coríntios que tais transportes tinham de manter-se nos devidos limites e que o dom espiritual mais importante era, de longe, a caridade. Em todas as grandes tradições, a regra fundamental da experiência religiosa é que se integre, com sucesso, à vida cotidiana. Uma espiritualidade desordenada, que torna o praticante sonhador, excêntrico ou incontrolado, é, realmente, péssimo sinal.

Ao advertir seus monges contra “sensações”, Evagro reiterava esse preceito crucial. Muitas disciplinas da contemplação, como a ioga ou a *hesychia*, foram concebidas exatamente para afastar o coração e a mente desses modos de percepção

terra a terra e ajudá-los a descobrir outra forma de experiência. O contemplativo que cultiva sentimentos e sensações triviais e se deleita com eles continua preso à mentalidade mundana que lhe cabe transcender. O contemplativo não deve cogitar em empreender essa viagem às profundezas da mente sem um diretor espiritual ou guru. Mergulhar no subconsciente é arriscado, e um bom diretor pode conduzir os discípulos por perigosas oscilações de humor à disciplinada equanimidade da hesychia, arraigada num nível do eu mais profundo que as emoções.

A vida dos monges do deserto era extremamente monótona. Não é por acaso que, em todas as tradições religiosas, quem deseja se dedicar a esse tipo de atividade meditativa procura uma instituição monástica para atender a suas necessidades. Os detalhes e as ênfases variam de uma cultura para outra, mas as semelhanças são notáveis. Constatou-se que a renúncia ao mundo, o silêncio, as disciplinas da comunidade, onde todos usam as mesmas roupas e fazem as mesmas coisas, dia após dia, sustentam o contemplativo em sua caminhada, geralmente solitária, conservam-no ligado à realidade e o afastam da agitação, que é inimiga da autêntica experiência religiosa. Proporcionam um elemento estabilizador para contrabalançar o paroxismo mental a que o monge, o iogue ou o hesicasta se expõe continuamente. Quando experiência religiosa e entusiasmo fervoroso se equiparam, é bem possível que o devoto esteja deixando de lado os ritmos psicológicos da vida interior.

A hesychia não era o que hoje chamamos de “misticismo”. Não era uma forma especializada de oração, caracterizada por visões espirituais impressionantes e disponível apenas para uma elite de praticantes. Os monges certamente eram especialistas na matéria, porque podiam dedicar-se a ela em tempo integral, mas a hesychia também era recomendada para os leigos. Todas as práticas cristãs habituais — teologia, liturgia, exegese, moralidade, gestos de bondade — deviam pautar-se por essa atitude silenciosa e reticente. A hesychia não estava restrita aos solitários, mas também podia ser praticada no culto público e nas relações humanas.²⁸ Um dos mais famosos expoentes da nova teologia apofática era um homem que se casara e ganhara a vida como orador profissional, antes de se tornar bispo de Nissa, pequena cidade da Capadócia. Foi com grande relutância que Gregório de Nissa (c. 331-95) se envolveu no tumulto político da controvérsia ariana. Não lhe agradavam essas disputas teológicas, porque considerava impossível julgar ensinamentos cristãos com o distanciamento de um magistrado. A teologia depende da prática, e só quem se permite mudar em função de suas doutrinas pode afirmar sua verdade. Não podemos falar de Deus racionalmente, como falamos de coisas comuns, mas isso não significa que devemos

desistir de pensar a respeito de Deus.²⁹ Temos de insistir, temos de nos esforçar mentalmente até o limite do que podemos saber, aprofundar-nos ainda mais nas trevas da ignorância e reconhecer que nunca chegaremos à clareza definitiva. Depois da frustração inicial, a alma se dá conta de que “a verdadeira satisfação de seu desejo consiste em prosseguir com sua busca e nunca abandonar sua ascensão, ver que cada satisfação de seu desejo gera mais desejo pelo Transcendente”.³⁰ É preciso deixar para trás “tudo que os sentidos ou a razão podem captar”, para que, “como único objeto de contemplação, restem apenas o invisível e o incompreensível”.³¹

Segundo Gregório, esse processo ocorreu na vida de Moisés. Seu primeiro encontro com Deus foi a revelação na Sarça Ardente, onde Moisés descobriu que o Deus que se autodenominava EU SOU era o Ser em si. Tudo o mais “que os sentidos percebem ou a inteligência contempla” no universo pode apenas participar do Ser que o sustenta a cada segundo.³² Depois dessa revelação, Moisés, como os grandes filósofos, dedicou-se a uma disciplinada contemplação do mundo natural. Mas, embora possa nos levar ao Logos, através do qual o mundo foi feito, a natureza não pode nos levar a Deus. No entanto, quando subiu ao cume do monte Sinai e adentrou sua impenetrável escuridão, Moisés se encontrou no lugar onde Deus estava — ainda que não conseguisse ver nada. Enfim, deixara para trás os modos normais de percepção e chegara a uma visão inteiramente distinta. Levando sua razão ao limite, intuía a silenciosa alteridade que ultrapassa o alcance das palavras e dos conceitos. Compreendendo isso, o hesicasta entende que qualquer tentativa de definir Deus claramente “converte-se num ídolo de Deus e não o torna conhecido”.³³

Gregório sabia que muitos cristãos estavam confusos com a declaração de Niceia. Como o Filho podia ter a mesma natureza do Pai e não ser um segundo Deus? Sem conhecer bem a terminologia judaica tradicional, eles tampouco entendiam a identidade do Espírito Santo. Basílio (c. 330-79), irmão mais velho de Gregório e bispo de Cesareia, deixou a diocese de lado por um tempo para encontrar uma solução. Os cristãos deviam parar de pensar em Deus como um mero ser, embora maior e mais poderoso que eles. Deus não é isso. A nova doutrina da criação mostra que Deus é incognoscível; nossa mente só pode pensar em seres do universo; não conseguimos imaginar o “nada” do qual nosso mundo foi formado, porque só podemos pensar em coisas que têm algum tipo de extensão ou qualidades espaciais. Não conseguimos entender o que aconteceu antes de nosso mundo ser criado, porque só podemos pensar em termos de tempo. É isso que São João quer dizer com “no começo era o Verbo”.

O pensamento não consegue sair do era, nem a imaginação consegue ir além do começo. Ainda que vosso pensamento recue indefinidamente, não conseguis ir além do era, e, por mais que vos esforceis e luteis para ver o que está além do Filho, descobrireis que é impossível recuar para além do começo.³⁴

O que está atrás ou além do universo é inconcebível para nós. Quando tentamos pensar em seu criador, nossa mente simplesmente emperra. Podemos, porém, ver sinais e vestígios de Deus em nosso mundo. Retomando a distinção estabelecida por Filon entre a incognoscível ousia e as “atividades” (energeiai) de Deus, Basílio insiste: não conseguimos conhecer a ousia, a natureza essencial de Deus; na verdade, nem devemos falar sobre isso. Só o silêncio é adequado ao que está além das palavras. Mas podemos ter uma ideia das energias divinas que, por assim dizer, traduzem o Deus inefável para um idioma humano: o Verbo encarnado e a imanente presença divina dentro de nós que as Escrituras chamam de Espírito Santo.³⁵

Para mostrar aos cristãos que Pai, Filho e Espírito não são três “Deuses” distintos, Basílio formulou a doutrina da Trindade. No começo, os cristãos achavam que Jesus, o Logos encarnado, e o Espírito Santo eram dois seres divinos distintos. Mas Paulo explicou que são um e o mesmo: “O Senhor é o Espírito”.³⁶ Sendo forças divinas, Logos e Espírito não são finitos nem separados, como os seres de nossa experiência habitual. Com o tempo, os cristãos entenderam que, sendo indefiníveis e ilimitáveis as energias divinas que sentiam nos rituais e práticas da Igreja, Logos e Espírito deviam referir-se ao mesmo poder divino. Deus não é o tipo de ser que se define em termos de número ou de extensão; portanto, Pai, Filho e Espírito não são três “Deuses” distintos. Os pagãos viam seus “deuses” como membros do cosmo, com personalidades e funções próprias, porém o Deus cristão não é esse tipo de ser. Quando falamos de Pai, Filho e Espírito como Um Deus, não estamos dizendo “ $1+1+1=3$ ”, e sim: “Infinito desconhecido mais infinito desconhecido mais infinito desconhecido igual a infinito desconhecido”.³⁷ Pensamos nos seres que conhecemos como itens isolados ou conjuntos de itens diversos. Mas Deus não é assim. Novamente, a absoluta inefabilidade do divino é a chave para entender a Trindade. A Trindade não é um absurdo lógico ou numérico, porque Deus não é um ser que possamos restringir a categorias humanas como números.

Extremamente confusa para os cristãos ocidentais, a Trindade é crucial para a espiritualidade ortodoxa oriental.³⁸ No início da era moderna, quando o Ocidente desenvolvia um modo inteiramente racional de pensar em Deus e no mundo, filósofos e cientistas se horrorizavam com a irracionalidade da Trindade. No entanto, para os

padres capadócios — Basílio, Gregório de Nissa e seu amigo, Gregório de Nazianzo (329-90) — o propósito da doutrina era fazer os cristãos pararem de pensar sobre Deus em termos racionais. Nesses termos, só conseguiriam pensar Deus como um ser, porque a capacidade da mente humana não vai além disso. A Trindade não é um “mistério” no qual os cristãos têm de acreditar, mas uma imagem que devem contemplar de determinada maneira. É um mythos, porque fala de uma verdade inacessível ao logos e, como qualquer mito, só faz sentido quando se traduz em ação concreta. Meditando sobre o Deus que conhecem como três e um, os cristãos se dariam conta de que Deus não tem relação nenhuma com nenhum ser de sua experiência.³⁹ A Trindade lhes lembra que não devem pensar em Deus como uma personalidade simples e que o que chamamos de Deus é inacessível à análise racional.⁴⁰ Trata-se de um artifício de meditação para combater a tendência idólatra de pessoas que, como Ário, veem Deus como um mero ser.

Quando apresentaram a Trindade a seus novos conversos, após a iniciação do batismo, os três capadócios distinguiram entre a ousia, a natureza interior de uma coisa, que a faz ser o que é, e suas hypostases, suas qualidades exteriores. Cada um de nós tem uma ousia; embora seja muito difícil explicá-la, sabemos que ela é a essência irreduzível de nossa personalidade. É o que nos faz ser o que somos, porém é muito difícil defini-la. Tentamos exteriorizar essa ousia por meio de várias hypostases — trabalho, prole, bens, roupas, expressões faciais, maneirismos, que só podem dar aos outros um conhecimento parcial de nossa natureza interior essencial. A linguagem é uma hypostasis muito comum: minhas palavras são caracteristicamente minhas, mas não são todo o meu eu; quase sempre deixam alguma coisa por dizer. Deus também tem uma única consciência divina que permanece incognoscível, inominável e indizível. No entanto, os cristãos experimentam essa inefabilidade em hypostases que a traduzem em algo mais acessível aos seres humanos limitados, presos aos sentidos e ao tempo. Às vezes, os capadócios substituem hypostasis por prosopon, palavra que significa “rosto”, “máscara”, e também designa expressão facial ou papel representado por um ator. Traduzido para o latim, prosopon se tornou persona, a “máscara” usada pelo ator para que a plateia reconhecesse sua personagem e escutasse nitidamente sua voz, pois era provida de uma espécie de amplificador.

Mas ninguém era obrigado a acreditar nisso como fato divino. A Trindade era um “mistério”, não por ser um enigma incompreensível que se tinha de aceitar “em confiança”; era um musterion por ser uma iniciação que induzia os cristãos a um modo de pensar o divino. Basílio sempre distinguiu entre o kerygma da Igreja (sua

mensagem pública) e seu dogma, o significado oculto do kerygma, que só era possível apreender após um longo mergulho na oração litúrgica.⁴¹ A Trindade era um bom exemplo de dogma, uma verdade que colocava o devoto diante dos limites da linguagem, mas que os gestos simbólicos da liturgia e a prática silenciosa da hesychia podiam sugerir. A iniciação consistia num exercício espiritual que os novos mystai aprendiam a fazer depois do batismo num contexto litúrgico: manter a mente em contínuo movimento, balançando para trás e para a frente, entre o Uno e os Três. Pouco a pouco, essa disciplina mental lhes permitiria experimentar dentro de si o equilíbrio interior da mente tríplice.⁴² Gregório de Nazianzo descreve o tipo de ekstasis que isso produzia:

*Tão logo concebo o Uno, sou iluminado pelo esplendor dos Três; tão logo distingo os Três, sou transportado de volta ao Uno. Quando penso em qualquer um dos Três, penso nele como o todo, e meus olhos se enchem, e a maior parte do que penso me escapa. Não posso apreender a grandeza desse Uno para atribuir maior grandeza ao resto. Quando vejo os Três juntos, vejo apenas uma Tocha e não consigo adivinhar ou calcular a luz indivisa.*⁴³

A Trindade não era muito diferente da mandala, o ícone de círculos concêntricos que os budistas visualizam na meditação para encontrar em seu íntimo um “centro” inefável que harmonize os aspectos esparsos de seu ser. Era uma atividade, não uma doutrina metafísica abstrata. É provavelmente porque a maioria dos cristãos ocidentais não conhecia esse exercício que a Trindade continua despropositada, incompreensível e até absurda.

O dogma da Trindade também simboliza a kenosis que os cristãos vislumbram no âmago do ser. Cada persona da Trindade se submete às outras; nenhuma é suficiente em si mesma. Talvez seja mais fácil expressar isso numa imagem pictórica. No cristianismo ortodoxo, o ícone tem uma função dogmática que exprime a verdade interior de uma doutrina, e um grande ícone pode ter o mesmo status das Escrituras.⁴⁴ Um dos ícones mais famosos de todos os tempos, A Trindade do Antigo Testamento, obra do pintor russo Alexander Rublev, do século xv, tornou-se uma imagem arquetípica do divino no mundo ortodoxo.⁴⁵ Focaliza o encontro de Abraão com os três estrangeiros, retratados como anjos, mensageiros do Deus incognoscível. Cada um representa uma das “pessoas” da Trindade; parecem intercambiáveis, e somente suas vestes, de colorido simbólico, e o emblema atrás de cada um deles permitem identificá-los. A mesa de Abraão converteu-se em altar, e a refeição que ele preparou reduziu-se ao cálice da eucaristia. Os três anjos estão sentados em círculo, emblema da perfeição e do

infinito, e o espectador está posicionado no lado vazio da mesa. Com isso Rublev nos diz que os cristãos podem vivenciar a verdade da Trindade na liturgia eucarística, em comunhão com Deus e entre si e — lembrando a história do Gênesis — numa vida de compaixão. O anjo central, representando o Filho, imediatamente atrai nossa atenção, mas, em vez de retribuir nosso olhar, fita o Pai, o anjo a sua direita. Por sua vez, o Pai não retribui o olhar do Filho, mas se volta para a figura na direita da cena, cuja atenção se dirige para dentro. Somos, assim, levados ao perpétuo movimento circular descrito por Gregório de Nazianzo. Essa não é uma divindade autoritária, que exige lealdade exclusiva e atenção absoluta. Não há prosopoi; cada figura nos remete à outra, num eterno despojamento pessoal.

Não existe individualidade na Trindade.⁴⁶ Existem silêncio e kenosis. O Pai, a base do ser, esvazia-se e transmite tudo que é ao Filho, renunciando a tudo, até mesmo à possibilidade de expressar-se em outro Verbo. Tendo pronunciado o Verbo, o Pai já não possui um “eu” e permanece para sempre silencioso e incognoscível. Não há nada que possamos dizer sobre o Pai, pois o único Deus que conhecemos é o Filho. Na própria origem do Ser está o “nada” sem fala de brahman, Dao e nirvana, porque o Pai não é outro ser e não se parece com nada que conhecemos por meio de nossa experiência mundana. O Pai confunde todas as nossas noções de personalidade, e, uma vez que o Novo Testamento o apresenta como o término da busca dos cristãos, essa caminhada se torna uma viagem para lugar nenhum, para coisa nenhuma, para ninguém. Da mesma forma, o Filho, nosso único acesso ao divino, é apenas um eikon da realidade suprema, que, como dizem os Upanishads, permanece “inapreensível”. Como qualquer símbolo, o Filho aponta para além de si mesmo, para o Pai, enquanto o Espírito é simplesmente o atman do Pai e o “nós” entre Pai e Filho. Não podemos rezar para o Espírito, porque o Espírito é a máxima interioridade de cada ser, inclusive a nossa.

Os cristãos da Europa ocidental chegaram a uma visão semelhante da Trindade por um caminho mais psicológico, traçado por Agostinho (354-430), bispo de Hipona, no norte da África.⁴⁷ Antes de converter-se ao cristianismo, Agostinho estava inquieto, atormentado por uma insatisfação que o levou de uma philosophia a outra. Experimentou o materialismo, o hedonismo e o maniqueísmo (uma seita cristã gnóstica), até descobrir o neoplatonismo, que, escreveu posteriormente, ocorreu-lhe num lampejo e o salvou do desespero. Como seus contemporâneos, ele se apavorava com a instabilidade do mundo material, que parecia vacilar na beira do nada. A princípio, Agostinho evitou o cristianismo. Considerava ofensiva a ideia da encarnação e estava

decepcionado com a qualidade literária da Bíblia. Mas sua leitura de Paulo e o conselho de Ambrósio (339-97), o santo bispo de Milão, levaram-no a uma conversão dramática, quando “a luz da confiança inabalável derramou-se em meu coração, e todas as sombras da hesitação se dissiparam”.⁴⁸ Além de São Paulo, nenhum outro teólogo ocidental foi mais influente que Agostinho, tanto no catolicismo, como no protestantismo. Nós o conhecemos mais intimamente que qualquer outro pensador da baixa Antiguidade graças a suas Confissões, memorial que revela seu fascínio com o funcionamento da mente humana, evidente também em seu tratado Sobre a Trindade.

Agostinho entendeu perfeitamente as implicações da nova doutrina da criação que tornara Deus incognoscível. Numa das passagens mais célebres das Confissões, deixa claro que o estudo do mundo natural não pode nos fornecer informações sobre Deus:

*Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova; tarde te amei. E, vê, estavas dentro, e eu estava fora (foris); e te buscava, mergulhando, amorfo que eu era, nas coisas belas que formaste e fizeste. Estavas comigo, e eu não estava contigo. Afastavam-me de ti as coisas que não existiriam se não estivessem em ti.*⁴⁹

Deus estava “dentro”, mas Agostinho não conseguia encontrá-lo porque estava “fora de si” (foris). Enquanto restringiu sua busca ao mundo exterior, permaneceu preso na frágil mutabilidade que tanto o angustiava.⁵⁰ Quando questionava o mundo físico a respeito de Deus, a terra, o mar, o céu e os corpos celestes respondiam: “Não sou ele, mas foi ele que me criou”.⁵¹ Contudo, quando perguntava: “O que é, então, que amo, ao amar meu Deus?”,⁵² sabia que, como os sábios upanishádicos, receberia uma única resposta: *neti... neti*:

*Nem a beleza física, nem a glória temporal, nem a luminosa radiância que se oferece a estes meus olhos; nem a doce melodia de canções de todo tipo, nem o suave aroma das flores, das pomadas ou dos perfumes, nem o maná, nem o mel, nem os membros que possam conceber o amplexo corporal.*⁵³

Mas Deus era todas essas coisas

*para meu homem interior. Eis que brilha em minha alma uma luz que nenhum lugar pode conter, produz-se um som que nenhum tempo pode eliminar, derrama-se uma fragrância que nenhum sopro de vento pode dispersar, produz-se um sabor que o comer não diminui [...]. É isso que amo ao amar meu Deus.*⁵⁴

As Escrituras nos dizem que fomos feitos à imagem de Deus e, portanto, é possível encontrar dentro de nós um eikon que, como qualquer imagem platônica, anseia por seu arquétipo. Se olharmos para dentro, descobriremos uma tríade em nossa mente, nas faculdades da memória (memoria), do entendimento (intellectus) e da vontade ou amor (voluntas) que nos dará uma ideia da vida trinitária de Deus. Agostinho estava fascinado com a memória. Ela é muito mais que a faculdade de lembrar, pois compreende toda a mente, consciente e inconsciente, e é a fonte de nossa vida mental, da mesma forma que o Pai é a fonte do ser. Quando contempla a memória, Agostinho transborda de admiração:

É algo que faz estremecer, meu Deus, uma profunda e infindável multiplicidade.

Então, o que sou eu, meu Deus? Que tipo de criatura sou eu? Uma vida inconstante, múltipla e totalmente desmedida. Pelos incontáveis campos e grutas e cavernas de minha memória, repletos de incontáveis tipos de coisas [...] vagueio, de um lado a outro. Aprofundo-me o mais que posso, e em nenhum lugar encontro fim; tal é a força da memória. Tal é a força da vida num homem que vive esta vida mortal!⁵⁵

A memória nos proporciona vislumbres do infinito, mas, para encontrar o divino, tem de se esforçar, ir além de si mesma, chegar ao intellectus, onde a alma pode encontrar Deus na mais profunda intimidade.

Quando fala de intelecto, Agostinho quer dizer algo diferente de um intelectual moderno. Intellectus não é simplesmente a faculdade da lógica, do cálculo e da argumentação.⁵⁶ No mundo antigo, a razão era um campo intermediário que tinha como limites a racionalidade discursiva (ratio), de um lado, e, do outro, o intellectus, uma espécie de inteligência pura, que na Índia se chamava buddhi. O intelecto era, portanto, superior à razão, mas, sem ela, não se conseguiria raciocinar. Entregue a si mesma, a mente humana é incapaz de contemplar desapaixonadamente os seres mutáveis do mundo e emitir sobre eles qualquer julgamento válido, porque também está carregada de impermanência e mutabilidade. Agostinho só conseguiu reconhecer a inconstância e a impermanência do mundo, que tanto o angustiaram antes de sua conversão, porque os platônicos lhe disseram que ele tinha dentro de si um padrão inato de estabilidade, uma luz “imutável e verdadeira, que estava acima de minha mente mutável”.⁵⁷ Existe, portanto, um campo da psique em que a mente consegue ir além de si mesma. É o intelecto, a acies (gume)⁵⁸ e a scintilla (centelha)⁵⁹ da mente.

Assim, ao perscrutar as profundezas de sua mente, Agostinho se deu conta de que ela reproduzia a Trindade, o arquétipo de todo ser. Na mente humana, a memória gera

o intelecto, como o Pai gera um Verbo que expressa sua natureza essencial. Na mente humana, o intelecto busca e ama o eu que encontra nas cavernas da memória que o gerou, assim como a memória busca e ama o autoconhecimento contido no intelecto. Essa atividade mental é um pálido reflexo do Espírito, o elo de amor entre o Pai e o Filho. Como em Deus, as três faculdades — memória, entendimento e amor — constituem “uma vida, uma mente e uma essência” dentro de nós.⁶⁰

Para o platônico Agostinho, conhecer não é uma atividade que ele inicia, mas algo que acontece com sua mente. Conhecer não é avaliar, definir e manipular um objeto externo; o Conhecido leva o pensador a uma relação íntima consigo mesmo.⁶¹ Na Trindade agostiniana, o conhecimento de Deus é inseparável do amor de Deus. Mas Agostinho não espera que seus leitores simplesmente acatem suas palavras; também devem praticar a introspecção e a meditação que o levaram a adotar essa teologia e torná-la uma realidade para eles, pois, do contrário, ela permanecerá inacreditável, como qualquer mythos.

Agostinho era um homem complexo e, assim como sua teologia, não era perfeito. Podia ser intolerante, misógino e depressivo — esta última tendência se agravou, depois que ele testemunhou a queda das províncias ocidentais do Império Romano, uma calamidade equivalente a um imenso desastre ambiental. Uma profunda tristeza permeia suas últimas obras. Quando foi ordenado bispo de Hipona, em 396, Agostinho se tornou alvo de uma virulenta campanha difamatória, viu-se assoberbado pela administração de uma diocese dividida e ainda enfrentava problemas de saúde. No mesmo ano, Alarico e seus visigodos invadiram a Grécia, na primeira das hordas bárbaras que acabaram por derrotar o Império Romano: em 410, Alarico saqueou a cidade de Roma. A queda de Roma mergulhou a Europa ocidental numa idade das trevas que se estendeu por aproximadamente setecentos anos, durante os quais sua cultura se preservou em mosteiros e bibliotecas isoladas, bastiões de civilização num mar de barbárie. Quando Agostinho morreu, em 430, os vândalos haviam sitiado Hipona e, no ano seguinte, incendiariam a cidade, reduzindo-a a cinzas.

Foi nesse contexto que Agostinho concebeu a doutrina do Pecado Original, uma de suas contribuições menos positivas para a teologia ocidental. Depois de uma exegese totalmente nova dos segundo e terceiro capítulos do Gênesis, ele chegou à conclusão de que o pecado de Adão condenou todos os seus descendentes à danação eterna. Apesar da salvação operada por Cristo, a humanidade ainda estava enfraquecida pelo que Agostinho chama de “concupiscência”, o desejo irracional de ter prazer com criaturas, e não com Deus. A concupiscência é mais intensa no ato sexual, quando nossa

capacidade de raciocinar sucumbe à paixão, esquecemos Deus e vergonhosamente nos deleitamos uns com os outros. O espectro da razão aviltada pelo caos das sensações ilícitas refletia a tragédia de Roma, fonte da ordem, da lei e da civilização, degradada pelas tribos bárbaras. Os exegetas judeus nunca viram o pecado de Adão por esse prisma catastrófico, e os cristãos gregos, que não sofreram o flagelo dos bárbaros, nunca aceitaram a doutrina do Pecado Original. Nascida em meio à dor e ao medo, essa doutrina deixou para a cristandade ocidental um legado difícil, que estabelece uma relação indissolúvel entre a sexualidade e o pecado e contribui para homens e mulheres renegarem a própria humanidade.

Apesar de os gregos acharem literal demais sua interpretação da história de Adão e Eva, Agostinho não era um literalista obstinado. Levava a ciência muito a sério, e seu “princípio da acomodação” dominaria a interpretação da Bíblia no Ocidente até o início da era moderna. Deus adaptou, por assim dizer, a revelação às normas culturais dos primeiros indivíduos que a receberam.⁶² Há um salmo, por exemplo, que reflete claramente a ideia antiga, já obsoleta na época de Agostinho, de que existia acima da Terra uma extensão de água responsável pela chuva.⁶³ Uma interpretação literal desse texto seria absurda. Deus simplesmente acomodara as verdades da revelação à ciência contemporânea, para que o povo de Israel a compreendesse; hoje, um texto como esse requer uma interpretação diferente. Sempre que o significado literal das Escrituras colide com informações científicas confiáveis, o intérprete deve respeitar a integridade da ciência, para não desacreditar as Escrituras.⁶⁴ E não se deve brigar por causa da Bíblia. Quem se envolve em discussões violentas acerca da verdade religiosa só está apaixonado pelas próprias opiniões e esquece o ensinamento crucial da Bíblia, que é o amor a Deus e ao próximo.⁶⁵ O exegeta não deve abandonar um texto enquanto não conseguir fazê-lo “estabelecer o reino da caridade”, e, se em seu sentido literal alguma passagem bíblica parece pregar o ódio, cabe-lhe interpretá-la alegoricamente e forçá-la a pregar o amor.⁶⁶

Agostinho absorvera o espírito latente da teologia apofática grega, mas o Ocidente só desenvolveu uma autêntica espiritualidade do silêncio no século IX, quando os textos de um grego desconhecido foram traduzidos para o latim e praticamente adquiriram status de livro canônico na Europa. Ele usava o pseudônimo de Dionísio, o Areopagita, o primeiro ateniense convertido por São Paulo,⁶⁷ mas é quase certo que escreveu por volta de fins do século V e início do VI. Na Idade Média, exerceu profunda influência em praticamente todo grande teólogo ocidental. O fato de hoje pouquíssima gente saber de sua existência é, talvez, um sintoma do atual desconforto religioso.⁶⁸

Dionísio não vê conflito entre a *philosophia* neoplatônica e o cristianismo, embora tenhamos quase certeza de que ainda estava escrevendo em 529, quando o imperador Justiniano fechou a Academia, lançou seus filósofos na clandestinidade e aboliu os mistérios eleusinos. Plotino imaginou todos os seres emanando do Uno; contrabalançava esse movimento para fora o anseio de todos os seres de retornar à Unidade primordial. Mais ou menos da mesma forma, Dionísio imagina a criação como uma erupção extática, quase erótica, da bondade divina, quando Deus, por assim dizer, foi “transportado para fora de si mesmo no desvelo que tem para com tudo”. A criação não é algo que aconteceu uma vez no passado distante, mas um *mythos*, um processo contínuo e atemporal no qual, paradoxalmente, Deus é eternamente “atraído para fora de sua morada transcendente e vem habitar dentro de todas as coisas”, e ainda tem a “capacidade de permanecer dentro de si mesmo”.⁶⁹

Mas claro está que é impossível entender isso com a razão, porque nossa mente não consegue pensar fora de um universo de seres incapazes de fazer duas coisas irreconciliáveis ao mesmo tempo. As pessoas religiosas estão sempre falando de Deus, e é importante que falem. Mas também precisam saber quando devem calar. O método teológico de Dionísio constitui uma deliberada tentativa de conduzir a esse ponto todos os cristãos aos quais ele se dirige — leigos, monges, clérigos —, conscientizando-os dos limites da linguagem. Só chegaremos a isso, falando sobre Deus e ouvindo atentamente o que dizemos. Como Dionísio assinala, Deus tem 52 nomes na Bíblia.⁷⁰ É chamado de rocha, equiparado ao céu, ao mar, ao guerreiro. Tudo isso é muito bom, até certo ponto. Como Deus está sempre se derramando nas criaturas, qualquer uma delas — até uma rocha — pode nos dizer alguma coisa sobre o divino. A rocha é um ótimo símbolo da permanência e da estabilidade de Deus. Mas, como não tem vida, obviamente é muito diferente do Deus que é a própria vida, e, portanto, nunca seremos tentados a dizer que Deus é uma rocha. Contudo, os atributos divinos mais complexos — Inefabilidade, Unidade, Bondade e assim por diante — são mais perigosos, porque nos dão a falsa impressão de que sabemos exatamente o que Deus é. “Ele” é bom, sábio e inteligente; “ele” é Uno; “ele” é Trino.

No tratado Os nomes divinos, Dionísio simbolicamente reproduz a descida de Deus, desde sua excelsa solidão até o mundo material, e começa pelos atributos divinos mais grandiosos. A princípio, cada um deles parece perfeitamente adequado, porém uma análise mais atenta revela que todos são inerentemente insatisfatórios. É verdade que Deus é Uno — mas esse termo só se aplica corretamente a seres definidos por quantidades numéricas. Deus é a Trindade, mas isso não significa que as três *personae*

*formam algum tipo de tríade que conhecemos. Deus é anônimo — embora tenha uma multiplicidade de nomes. Deus deve ser Inteligível — e, no entanto, é Incognoscível; Deus certamente não é “bom” como um ser humano “bom” ou uma “boa” refeição. Pouco a pouco, percebemos que até mesmo as coisas mais elevadas que dizemos a respeito de Deus são fatalmente enganosas.*⁷¹

Depois, acompanhando a descida de Deus nas profundezas do mundo material, consideramos suas imagens físicas — e obviamente inadequadas — presentes na Bíblia. Evidentemente, não podemos fazer uma leitura literal desses textos, porque estão cheios de “tantas histórias inacreditáveis ou fantasiosas”. A Bíblia chama Deus de Criador, “como se ele fosse um mero artesão”, já no primeiro capítulo do Gênesis e prossegue com coisas ainda mais ridículas. Supre-o

*de cavalos e carros e tronos e oferece-lhe delicados banquetes e descreve-o bebendo e bêbado e sonolento e sofrendo de ressaca. E o que dizer de seus acessos de raiva, suas tristezas, seus juramentos, seus arrependimentos, suas pragas, suas fúrias, as várias e tortuosas razões apresentadas para [justificar] o descumprimento de suas promessas?*⁷²

*Essa theologia grosseira é válida porque nos choca a tal ponto que nos leva a avaliar as limitações de toda linguagem teológica.*⁷³ *Temos de lembrar isso quando falamos de Deus; temos de ouvir a nós mesmos com espírito crítico; temos de admitir que balbuciamos incoerentemente e cair num constrangido silêncio.*

*Se aplicarmos esse método às leituras dos textos sagrados que ouvimos durante a missa, começamos a entender que, embora Deus nos tenha revelado esses nomes, não sabemos o que eles significam. Portanto, temos de negá-los, um após outro, e, nesse processo, ascender, simbolicamente, dos modos de percepção terrenos aos divinos. É fácil negar os nomes concretos: Deus não é rocha, brisa suave, guerreiro ou criador. Mas, quando chegamos às descrições mais conceituais de Deus, descobrimos que temos de negá-las também. Deus não é Mente em nenhum sentido que possamos entender; Deus não é grandeza, poder, luz, vida, verdade, imaginação, convicção, inteligência, bondade — nem mesmo divindade.*⁷⁴ *Não podemos sequer dizer que Deus “existe”, pois tudo que sabemos da existência se baseia em seres individuais finitos, cujo modo de ser não tem relação nenhuma com o ser em si:*

Portanto [...] Deus é conhecido pelo conhecimento e pelo desconhecimento; dele há entendimento, razão, conhecimento, toque, percepção, opinião, imaginação, nome e muitas outras coisas, porém ele não é compreendido,

*nada se pode dizer a seu respeito, não se pode nomeá-lo. Ele não é uma das coisas que são, nem é conhecido em nenhuma das coisas que são; ele é todas as coisas em tudo e nada em nada.*⁷⁵

Não se trata de um árido quebra-cabeça lógico que nos deixa confusos e frustrados. Trata-se de um exercício espiritual que, feito corretamente, leva os participantes ao mesmo tipo de insight do brahmodya.

O exercício espiritual de Dionísio tem a forma de um processo dialético composto de três fases. Primeiro, devemos afirmar o que Deus é: Deus é rocha; Deus é Uno; Deus é bom; Deus existe. Mas, quando nos ouvimos atentamente, emudecemos ante o absurdo desse discurso sobre Deus. Na segunda fase, negamos cada um desses atributos. Mas o modo de negação é tão impreciso quanto o de afirmação. Como não sabemos o que Deus é, não podemos saber o que Deus não é e, portanto, temos de negar as negações: assim, Deus não é insensato, inanimado, inexistente. O exercício nos faz ver que Deus transcende a capacidade da linguagem humana e “está além de toda asserção” e “além de toda negação”.⁷⁶ É tão incorreto dizer que Deus é escuridão quanto dizer que Deus é luz; dizer que Deus existe quanto dizer que Deus não existe; porque o que chamamos de Deus não se encaixa “nem na categoria da existência, nem na categoria da inexistência”.⁷⁷ Mas o que significa isso? O exercício nos leva à apófase, à falência da linguagem, que se rompe e se desintegra ante a absoluta incognoscibilidade do que chamamos de Deus.

Quando a linguagem falha, experimentamos um ekstasis intelectual. Já não louvamos a inefabilidade divina; o fato de que “não existe nada que Deus seja”⁷⁸ torna-se um insight nosso, uma kenosis que “nos tira de nós mesmos”.⁷⁹ Como os mystai de Elêusis, estranhamos nossos antigos modos de pensar e falar. Esse novo entendimento não é uma experiência emocional. Se não podemos conhecer Deus, certamente não podemos ter nenhuma sensação de unidade com Deus. O método dialético de Dionísio leva a um arrebatamento intelectual que nos transporta para além das percepções comuns e nos proporciona outra maneira de ver. Como Moisés no alto da montanha, abraçamos a escuridão, não vislumbramos claridade nenhuma, porém sabemos que, tendo limpado nossa mente de ideias inadequadas que bloqueiam nosso entendimento, estamos, de algum modo, no lugar onde Deus está.

Renunciando a tudo que a mente pode conceber, totalmente envolto no intangível e no invisível, [Moisés] pertence por inteiro a ele, que está além de tudo. Aqui, não sendo nem ele mesmo, nem outra pessoa, o indivíduo se une ao

completamente desconhecido mediante uma inatividade de todo conhecimento e, nada conhecendo, conhece além da mente.⁸⁰

Tendo abandonado os ídolos do pensamento, já não veneramos um simulacro, uma projeção de nossas próprias ideias e de nossos próprios desejos. Falsas ideias já não obstruem nosso acesso à verdade inexprimível, e, como Moisés, esquecidos de nós mesmos, podemos permanecer silenciosos na presença do Deus desconhecido.

Mas, naturalmente, só é possível compreender isso depois de praticar esse exercício espiritual inúmeras vezes. Dionísio não vê esse êxtasis como o auge de uma experiência exótica. Todos, sacerdotes e leigos, devem aplicar esse tríplice método dialético às Escrituras, quando são lidas em voz alta, durante a liturgia. Quando Deus é chamado de Rocha, Criador, Sábio ou Bom, devem afirmar, negar e depois negar a negação, conscientizando-se, cada vez mais, da inadequação de toda linguagem teológica — inclusive das palavras inspiradas das Escrituras. Em momentos cruciais, devem ser capazes de “ouvir” o silêncio do outro inefável que está além dos limites da linguagem. Em sua Teologia mística, Dionísio aplica esse método às cerimônias litúrgicas para esclarecer o significado mais profundo desses gestos simbólicos e ritualizados.⁸¹ Esse é um êxtasis coletivo, não solitário. Sacerdotes e fiéis devem mergulhar juntos “naquela escuridão que está além do intelecto”. Por fim, Dionísio conclui, “constataremos que não só nos faltam palavras, como estamos, na verdade, sem fala e sem entendimento”.⁸²

A teologia de Dionísio baseia-se na liturgia de Alexandria, que vê a eucaristia não só como uma representação da última ceia de Jesus, mas também como uma alegoria da ascensão da alma até Deus.⁸³ Seu método não se destinava a uma elite de contemplativos, mas parece que fazia parte da instrução pública de todos os fiéis batizados, que não deviam ter dificuldade em acompanhar suas imagens de descida e ascensão, pois elas estavam presentes na liturgia. Quando o celebrante deixava o altar e caminhava entre os fiéis, espargindo-lhes água benta, devia-se ver esse ato como uma representação simbólica do êxtasis pelo qual Deus abandona sua solidão e se funde com a criação. Quando o celebrante voltava as costas para a congregação e sumia de vista para consagrar o pão e o vinho, Dionísio o comparava a Moisés deixando o povo e, “acompanhado por alguns sacerdotes”, penetrando na “misteriosa escuridão do desconhecimento” no cume do monte Sinai.⁸⁴

Como toda instrução doutrinal no mundo ortodoxo grego, o método de Dionísio era praticado na elevada atmosfera da liturgia. Graças à música evocativa, ao drama

estilizado, às fragrantas nuvens de incenso e à numinosa solenidade, o processo dialético não era um árido exercício cerebral, mas ocorria num contexto que, como todo grande espetáculo estético, tocava as pessoas num nível mais profundo de seu ser. Quando ouviam as palavras das Escrituras lidas em voz alta, numa salmodia que as diferenciava do discurso normal, e, com espírito crítico, prestavam atenção nas palavras das orações e dos hinos, como Dionísio lhes ensinara, clero e fiéis estavam, com efeito, dizendo a si mesmos “neti... neti”: a realidade que chamamos de Deus não é isso, não é aquilo, mas é imensuravelmente outra. A liturgia sempre foi um *musterion*, um ritual que iniciava todos os participantes num modo diferente de ver. Quando se refere a seu mentor, o bispo Hierotheus, Dionísio utiliza termos associados com os mistérios eleusinos que o imperador Justiniano acabara de abolir. Hierotheus não aprendeu (*mathein*) essas verdades simplesmente estudando as doutrinas da Igreja, mas, permitindo que a beleza e o simbolismo da liturgia atuassem sobre ele, “sofreu [*pathein*] coisas divinas”. Dionísio dá a entender que Hierotheus transmitia às pessoas o conhecimento que intuía, não falando sobre ele, mas executando a liturgia de um modo que evidenciava sua *sympatheia* com os ritos.⁸⁵

No Oriente, Dionísio era apenas um discípulo dos capadócius e de Máximo, os maiores luminares da ortodoxia grega, mas, no Ocidente, gozou de enorme prestígio e se tornou uma eminente autoridade. Seus textos foram traduzidos para o latim pelo teólogo irlandês João Escoto Erígena (810-77), que trabalhou na corte de Carlos, o Calvo, rei dos francos ocidentais. Em seus próprios escritos, Erígena insiste, como Dionísio, que Deus é nada, porque não tem ser em nenhum sentido que consigamos entender. Mas Deus também é tudo, porque cada uma de suas criaturas se torna uma teofania, uma manifestação de sua existência. Erígena também traduziu as obras de Gregório de Nissa, Máximo e outros padres gregos, disponibilizando a sabedoria ortodoxa para o traumatizado Ocidente, que começava a sair do longo período de barbárie subsequente à queda de Roma e a voltar-se para o mundo exterior. No Ocidente, Dionísio era levado a sério, e sua suposta relação com São Paulo lhe conferiu praticamente o status de apóstolo. Os teólogos ocidentais em geral não aplicavam liturgicamente o método de Dionísio, pois sua missa era diferente do ritual alexandrino. Mas o método apofático foi crucial para a maneira como entendiam a verdade religiosa e para a forma como instruíam os leigos a pensar sobre Deus. Na era medieval, o hábito apofático se impregnara na consciência dos cristãos ocidentais.

6. Fé e razão

No final do século XI, filósofos e teólogos ocidentais embarcaram num projeto que acreditavam inteiramente novo. Passaram a raciocinar sistematicamente sobre as verdades da fé. A Europa começava a recuperar-se da Idade das Trevas, que se seguira à queda de Roma. Os monges beneditinos de Cluny, na Borgonha, empenhavam-se na educação de clérigos e leigos, muitos dos quais lamentavelmente ignoravam os rudimentos do cristianismo. Centenas de igrejas foram construídas em toda a cristandade, inclusive em aldeias e povoados, onde os fiéis podiam assistir à missa e ouvir as leituras da Bíblia. O culto da peregrinação reforçava essa instrução. Durante a longa e difícil viagem a um local santo — Jerusalém, Roma, Santiago de Compostela, Conques ou Glastonbury —, os leigos passavam por uma conversão de vida, afastando-se de seus interesses seculares e voltando-se para os centros de santidade. Até o fim da viagem, os peregrinos abraçavam os ideais monásticos da austeridade, da caridade, do celibato e da não violência. Os ricos vivenciavam as agruras dos pobres, que, por sua vez, entendiam o valor espiritual da pobreza.¹ Em vez de ensinar aos fiéis as minúcias da doutrina, a Igreja ocidental lhes apresentava a fé como uma prática de vida. No final do século, houve uma sensível elevação no grau de envolvimento dos leigos, e os europeus começaram a criar uma nova identidade cristã, tipicamente ocidental.

Entretanto, à medida que redescobriam a herança intelectual de seus vizinhos mais sofisticados dos mundos grego, bizantino e islâmico, os monges europeus se punham a pensar e rezar de modo mais racional. Um dos maiores expoentes dessa nova espiritualidade era Anselmo de Cantuária, abade do prestigioso mosteiro de Bec, na Normandia, que foi nomeado arcebispo de Cantuária por Guilherme, o Ruivo, em 1093.² Empolgado com a moda da raciocinação, ele procurou dar coerência racional a

ensinamentos cristãos tradicionais. Sua lealdade a Deus não precisava de nenhuma prova racional; ao contrário, Anselmo via seus textos “avançando para o entendimento através da fé, e não chegando à fé através do entendimento”.³ Homens e mulheres tinham de usar todas as suas faculdades ao tratar de Deus, e Anselmo queria tornar inteligíveis verdades captadas intuitivamente, para que todas as partes de sua mente estivessem envolvidas na contemplação de Deus. Agostinho ensinou aos cristãos ocidentais que todas as suas atividades mentais refletem o divino, e isso é particularmente verdadeiro em relação à racionalidade. “Confesso, Senhor, com gratidão, que me criastes à vossa imagem para que eu possa lembrar-me de vós, pensar em vós e amar-vos”,⁴ Anselmo escreveu em seu *Proslogion* (Colóquio com Deus). Essa é a razão de ser de toda criatura racional; portanto, não devemos poupar esforços para “lembrar, entender e amar o Deus Supremo”.⁵

Mas pensar em Deus é extremamente difícil, assim como entusiasmar-se com a contemplação. Anselmo tinha plena consciência do torpor que tanto dificulta a oração. Nos versos iniciais do *Proslogion*, que tem a forma de um esmerado poema, ele lamenta seu afastamento do divino. Sua imagem de Deus estava tão embaçada por suas imperfeições que, por mais que tentasse, ele não conseguia cumprir a missão para a qual fora criado. Devia, portanto, livrar-se dessa preguiça mental, usando o intelecto, a razão, a imaginação e a emoção para incitar a mente; a racionalidade, em especial, era uma ferramenta que Deus lhe dera para instigar o espírito.

Mas Anselmo não tinha ilusões sobre a razão humana, pois sabia que ela é incapaz de entender o Deus incognoscível: “Senhor, não tento chegar à vossa altura, pois a meu entendimento falta capacidade para tanto”.⁶ Ele só queria apreender

um pouco de vossa verdade, à qual meu coração já é leal e tem amor [*quem credit et amat cor meum*]. Pois não busco entender para ter fé [*intelligere ut credam*], mas empenho-me para conseguir entender [*credo ut intelligam*]; e, o que é mais, estou certo de que, se não me empenhar, não entenderei.⁷

Anselmo ainda usa o verbo *credere* no sentido original: é coisa do coração, centro do ser humano, não um ato puramente racional, e, como para Agostinho, é inseparável do amor. Como o significado da palavra “crença” mudou desde a época de Anselmo, é errado traduzir *credo ut intelligam* por “acredito para poder entender”. Essa tradução equivocada — e frequente — sugere que, para poder compreender a lealdade e a confiança da fé, deve-se primeiro aceitar cegamente um monte de doutrinas incompreensíveis. Anselmo está dizendo algo muito diferente: a verdade religiosa não

faz sentido sem o empenho expresso na prática. Talvez uma tradução melhor seja: “envolvo-me para conseguir entender”. Anselmo está tentando, com todas as suas faculdades, livrar a oração da letargia e tem certeza de que, “se não me envolver, não entenderei”. Assim, para despertar o interesse do leitor, convida-o a considerar o que receberia o nome de prova ontológica da existência de Deus.

No segundo capítulo do *Proslogion*, ele pede a Deus que o ajude a entender “que vós existis” da forma como lhe ensinaram.⁸ Dionísio não aprovaria esse projeto, pois é impossível dizer que Deus existe em qualquer forma que se consiga entender. Mas Anselmo tenta expressar uma ideia semelhante, utilizando a nova terminologia metafísica para motivar o leitor do século XI. Ele define Deus como “algo sobre o qual nada maior pode ser pensado” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*).⁹ Depois, pede ao leitor que pense na maior coisa que consiga imaginar ou conceber — e então reflita que Deus é ainda maior e mais perfeito que essa coisa. Deus tem de transcender qualquer coisa que a mente humana consiga imaginar.

Como platônico, Anselmo naturalmente acredita que a própria natureza (ontos) de Deus contém em si a necessidade da existência de Deus. “Senhor meu Deus, sois tão verdadeiramente que não é possível pensar que não existis.”¹⁰ Sendo o pensamento algo que ocorre ao pensador, uma ideia constitui um encontro íntimo com o Conhecido; portanto, num mundo intelectual ainda dominado pelo platonismo, esse era um argumento perfeitamente aceitável. Anselmo não duvida da existência de Deus e, portanto, não tenta convencer os cépticos. O único ateu que consegue imaginar é o tolo do Salmo que diz que “não há Deus”.¹¹ Para Anselmo, a ideia de Deus é inata: até mesmo esse ateu tinha uma ideia de Deus, pois, se não tivesse, não seria capaz de negá-lo. Embora vivamos num mundo tão imperfeito, temos uma noção da perfeição e da completude absolutas. Mas algo que só existisse na mente seria uma contradição em termos, pois existir na realidade (*in re*) é maior e mais completo que existir apenas como conceito: “Se isso sobre o qual nada maior [*maius*] pode ser pensado existe apenas na mente, então isso sobre o qual nada maior pode ser pensado é uma coisa sobre a qual algo maior pode ser pensado. E isso é claramente impossível”.¹² Portanto, Anselmo conclui, “não pode haver dúvida nenhuma” de que esse “algo maior” existe “na mente e na realidade”.¹³ Um indivíduo moderno, que vive num universo intelectual completamente diferente, não pode achar que, só porque pensa que tem cem libras no bolso, esse dinheiro vai se materializar.¹⁴ Mas Anselmo não estava tentando formular uma prova científica ou lógica; ao contrário, estava usando o raciocínio para despertar sua mente preguiçosa e fazê-la envolver-se com a imanente realidade divina.

Embutida nessa “prova” está a convicção apofática de que qualquer ideia de Deus que nos ocorra inevitavelmente está aquém da realidade.

Os monges da Europa medieval viam a lectio (leitura) não só como fonte de informação, mas também como um exercício espiritual que lhes permitia entrar em seu mundo interior e ali confrontar as verdades reveladas nas Escrituras para verificar como elas funcionavam. Ler — sozinho ou com a comunidade, na prática da liturgia — fazia parte de um processo de transformação pessoal.¹⁵ Todos os dias, o monge dedicava algum tempo à lectio divina, meditando sobre a página sagrada até ela se tornar uma realidade interior. A lectio era um exercício prazeroso, feito com vagar; o monge lia em seu próprio ritmo, até as palavras ganharem vida e ele “ouvir” seu significado oculto. Em *Preces e meditações*, Anselmo leva essa prática um pouco mais longe. Em vez de comunicar-se com o divino através das palavras da Bíblia, dirige-se a Deus diretamente, com suas próprias palavras. Também se dirige a leigos que querem praticar a lectio divina. No “Prefácio”, explica que não se deve ler essas orações “atabalhoadamente, mas com calma; não por alto ou às pressas, mas um pouco por vez, meditando profunda e atentamente”.¹⁶ O leitor deve sentir-se à vontade para mergulhar no livro e interromper a leitura quando bem entender. Seu objetivo não é informar, mas “induzir o leitor ao amor e ao temor a Deus ou ao autoexame”.¹⁷ Assim, a lectio levaria a um momento de reflexão, reverência ou entendimento. Para isso, o leitor deveria isolar-se, mental e fisicamente, das pressões do cotidiano e empreender cada meditação com uma postura receptiva:

*Agora vem, homenzinho, deixa de lado, por um tempo, tua ocupação diária; escapa por um instante do tumulto dos pensamentos [...]. Entra na câmara secreta de tua alma, deixa tudo lá fora, exceto Deus e o que pode ajudar-te a buscá-lo, e, quando fechares a porta, busca-o.*¹⁸

Não se pode lidar com ideias religiosas da mesma forma como se trata de negócios ou se discute no dia a dia. É preciso despojar-se dessa mentalidade orientada pelo logos para que essas preces e meditações frutifiquem.

Anselmo não chegou a sua “prova” através de um processo estritamente racional, lógico. Seus monges lhe pediram uma meditação sobre o significado da fé (fides), e durante muito tempo ele se esforçou para chegar a um argumento óbvio a favor da realidade de Deus. Estava quase desistindo, quando uma ideia passou a assediá-lo com crescente insistência, até que, “quando me cansei de resistir a sua importunação, finalmente me ocorreu aquilo que eu tinha perdido a esperança de encontrar”.¹⁹

Eadmer, seu biógrafo, conta que a “prova” surgiu num momento de êxtase, envolvendo coração e mente: “De súbito, durante as matinas, a graça de Deus iluminou-lhe o coração, toda a questão se esclareceu em sua cabeça e uma grande alegria, uma exultação, inundou-lhe todo o ser”.²⁰ Autores posteriores relatam com minúcias essa experiência, que, aparentemente, não despertou o interesse de Anselmo, nem o de Eadmer. Anselmo só queria atinar com a melhor maneira de utilizá-la para ajudar os outros. “Parecia-me que, uma vez escrita, essa coisa cuja descoberta me proporcionara tanta alegria daria prazer a quem porventura a lesse”, explicou. Assim, acrescentou ao *Proslogion* o subtítulo *fides quaerens intellectum* (fé em busca de entendimento).²¹

Anselmo não foi o primeiro a tentar provar a existência de Deus. Nos séculos VIII e IX, os muçulmanos do império dos abássidas viviam uma florescência cultural, inspirada pela descoberta de antigos textos gregos, siríacos e sânscritos que haviam sido recém-traduzidos para o árabe. Muitos desses tradutores eram cristãos. Primeiro, eles se debruçaram sobre ciências mais objetivas, como medicina e astronomia; depois, voltaram-se para as obras metafísicas de Platão, Aristóteles e Plotino e, assim, tornaram acessível ao mundo árabe a herança filosófica e científica da antiga Grécia — porém com um viés científico. Os muçulmanos começaram a estudar astronomia, alquimia, medicina e matemática e tiveram tamanho sucesso que realizaram descobertas notáveis e desenvolveram sua própria tradição do que chamaram *falsafah* (filosofia). Como os *philosophes* do século XVIII, os *faylasufs* queriam viver de acordo com as leis racionais que, acreditavam, governavam o cosmo. Eram cientistas e matemáticos e desejavam aplicar à religião o que tinham aprendido.

Seguindo o exemplo dos filósofos gregos, puseram-se a elaborar suas provas da existência de Deus, baseadas nos argumentos de Aristóteles sobre o Primeiro Motor e na doutrina da emanção, de Plotino.²² Como Anselmo, os grandes *faylasufs* — Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (m. c. 870), Muhammad ibn Zakaria ar-Razi (m. c. 930), Abu Nasr al-Farabi (m. 980) — não duvidavam da existência de Deus, mas queriam conciliar seu conhecimento científico com os ensinamentos corânicos. Muitos praticavam os exercícios espirituais dos sufistas, os místicos do islã, e constatavam que essas técnicas de concentração e entoação de mantras acrescentavam uma nova dimensão a seus estudos. Os mais radicais consideravam filosoficamente inaceitável a ideia da criação *ex nihilo*, porém acreditavam que a *falsafah* e as Escrituras eram caminhos válidos para chegar a Deus, porque atendiam às necessidades de diferentes indivíduos. Ao

mesmo tempo, viam a falsafah como uma forma de religiosidade mais evoluída, porque não estava presa a determinada época ou a um lugar definido, mas era universal. Abu Ali ibn Sina (c. 980-1037), conhecido no Ocidente como Avicena, é o mais notável dos faylasufs. Ele dizia que o profeta tinha um conhecimento direto e intuitivo de Deus, semelhante ao dos sufistas e, portanto, podia ignorar a razão, mas a falsafah podia refinar a ideia do divino, expurgá-la da superstição e do antropomorfismo e evitar que se tornasse idólatra.

A falsafah era uma experiência valiosa e instrutiva. Os filósofos muçulmanos estavam abertos a novas ideias e não se constrangiam em aprender com os gregos, que ofereciam sacrifícios a ídolos. “Não devemos nos envergonhar de reconhecer a verdade e assimilá-la, independentemente de sua fonte, mesmo que nos seja transmitida por gerações passadas e povos estrangeiros”, dizia al-Kindi.²³ É sempre perigoso isolar ideias religiosas do pensamento contemporâneo. Como observa um faylasuf do século XI, quem busca a verdade não deve “evitar ciência nenhuma, desprezar livro nenhum, apegar-se fanaticamente a um só credo”.²⁴ O rígido racionalismo levou alguns a uma visão radicalmente apofática. Ibn Sina argumenta que a unicidade divina significa que Deus é perfeitamente simples: Alá não tem atributos distintos de seu ser essencial; portanto, não existe absolutamente nada que a razão possa afirmar a seu respeito, ainda que possamos inferir a bondade, a vida e o poder divinos de nossa própria experiência dessas qualidades. Nessa mesma linha, Abu Yaqub al-Sijistani (m. 971), da seita ismailita, concebeu um método dialético semelhante ao de Dionísio, baseado na afirmação e negação dos nomes divinos.

Não obstante, o Deus dos filósofos parecia-se perigosamente com o velho Deus Alto, que se tornou tão distante que sumiu da consciência de seus adoradores. Apesar da vontade de abarcar a fé das massas, a falsafah se manteve restrita a uma minoria e não deitou raízes no mundo islâmico. Para a maioria dos muçulmanos, era impossível relacionar-se com esse Deus distante, que parecia mera abstração, não tomava conhecimento dos seres humanos e não podia comunicar-se com eles. Os próprios faylasufs devem ter constatado que os rituais sufistas ajudavam a fazer dessa divindade austera uma realidade em seu cotidiano, e parece que, no fim da vida, Ibn Sina pretendia desenvolver uma filosofia baseada tanto na intuição como na razão.

Foi o que se propôs Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111), figura emblemática na história da filosofia religiosa. Astro ascendente nos círculos intelectuais de Bagdá, al-Ghazzali empreendeu um estudo intensivo da falsafah e atacou as ideias de al-Farabi e Ibn Sina nos mesmos termos desses faylasufs. Em A incoerência dos filósofos, afirma

que eles infringiram seus próprios princípios. Nossa racionalidade só consegue investigar dados observáveis; assim, embora seja competente em matemática, astronomia e medicina, a falsafah não consegue nos dizer nada sobre assuntos que fogem ao alcance dos sentidos. Portanto, quando falam de Deus, os faylasufs incorrem em zannah (adivinhação fantasiosa). Como poderiam provar a teoria da emanção divina? Em que se baseavam para dizer que Deus não sabe nada dos assuntos terrenos? Extrapolando sua função, os filósofos foram infilosóficos.

Al-Ghazzali procurava certezas, mas não as encontrava nos movimentos intelectuais de sua época. Suas dúvidas se agravaram a tal ponto que ele não resistiu e teve de abandonar seu prestigioso posto acadêmico. Passou dez anos em Jerusalém, envolvido nos rituais e nas disciplinas contemplativas dos sufistas; quando retomou suas atividades docentes, repetia que só os exercícios espirituais desse tipo poderiam nos dar certeza (wujud) sobre a existência de Deus. Era perda de tempo tentar provar a existência de Alá, como os faylasufs tentaram: porque Deus é o Ser em si, uma realidade que tudo abrange, não podemos percebê-lo da mesma forma como percebemos os seres que vemos, ouvimos ou tocamos. Mas isso não significa que o divino é totalmente inacessível. Podemos, por assim dizer, vislumbrar Deus, cultivando um modo de percepção diferente, a exemplo dos sufistas, quando entoam os nomes de Alá como um mantra e fazem os exercícios de meditação que induzem um estado alterado de consciência.

Mas quem não tinha tempo, talento ou disposição para esse tipo de espiritualidade podia tomar consciência da presença de Deus nos mínimos detalhes do cotidiano. Al-Ghazzali desenvolveu uma espiritualidade que permitiria a cada muçulmano compreender a dimensão interior da lei islâmica. Ele devia evocar deliberadamente a presença divina, ao realizar ações banais como comer, banhar-se, preparar-se para dormir, rezar, dar esmolas, cumprimentar os outros. Devia guardar seus ouvidos da calúnia e da obscenidade, e sua língua das mentiras; devia abster-se de praguejar ou zombar de quem quer que fosse. Suas mãos não deviam fazer mal a criatura nenhuma; seu coração devia manter-se livre de inveja, raiva, hipocrisia e orgulho.²⁵ Essa vigilância — semelhante à praticada por estoicos, epicuristas, budistas e jainistas — eliminaria a lacuna entre a observância exterior e o compromisso interior; transformaria a mínima ação cotidiana num ritual que tornava Deus presente na vida de homens e mulheres comuns, ainda que eles não conseguissem provar isso racionalmente.

Diz-se que, depois do profeta Maomé, al-Ghazzali é o muçulmano mais importante. Depois dele, grandes filósofos — Yahya Suhrawardi (m. 1191), Muid ad-Din ibn al-Arabi (1165-1240), Jalal ad-Din Rumi (1207-73), Mir Dimad (m. 1631) e seu discípulo Mulla Sadra (1571-1640) — insistem na fusão da teologia com a espiritualidade. O filósofo tem o dever sagrado de ser intelectualmente tão rigoroso quanto Aristóteles e tão místico quanto um sufista; a razão é indispensável para a ciência, a medicina e a matemática, porém só com processos de pensamento mais intuitivos é possível abordar uma realidade que transcende os sentidos. Nos séculos XII e XIII, o sufismo deixou de ser um movimento periférico e manteve-se como a forma de islamismo dominante até o século XIX. Leigos comuns praticavam exercícios sufistas, e essas disciplinas os ajudavam a superar ideias simplistas de um Deus antropomórfico e sentir o divino como uma presença transcendente dentro deles.

Os judeus do Império Islâmico, que se empolgaram com a falsafah a ponto de desenvolver seu próprio movimento filosófico, passaram por uma experiência semelhante. Escrevendo geralmente em árabe, introduziram no judaísmo uma dimensão metafísica. Desde o início, preocupavam-se com o contraste entre o Deus distante dos filósofos e o Deus altamente personalizado da Bíblia. Saadia ibn Joseph (882-942), um dos primeiros faylasufs judeus, encontrou muitas dificuldades filosóficas na ideia da criação ex nihilo. Porém os filósofos judeus, em geral, tendiam a ser menos radicais que os muçulmanos, não se interessavam por ciência, concentravam sua atenção em questões religiosas e concluíram que a principal utilidade da razão era ajudar o filósofo a apresentar uma explicação mais sistemática da verdade religiosa. Maimônides (1134-1204), o maior dos racionalistas judeus, considerava a falsafah inadequada para os leigos, mas acreditava que ela poderia libertar os judeus de ideias simplistas a respeito de Deus. Maimônides concebeu uma espiritualidade apofática que nega todos os atributos positivos de Deus, argumentando que não podemos nem mesmo dizer que Deus é bom ou existe. Quem se baseia nesse tipo de afirmação pode tornar Deus inacreditável, adverte em seu Guia dos perplexos, e “inconscientemente perde a crença em Deus”.²⁶

Para a maioria dos judeus, porém, o Deus dos filósofos era abstrato demais, incapaz de proporcionar qualquer consolo em períodos de perseguição e sofrimento. Cada vez mais, os judeus se voltavam para a espiritualidade mística da Cabala, que surgira na Espanha em fins do século XIII. Alguns pioneiros dessa espiritualidade —

Abraham Abulafia, Moisés de León, Isaac de Latif e Joseph Gikatilla — haviam se dedicado à falsafah, mas acharam que seu Deus enfraquecido carecia de conteúdo religioso.²⁷ Não obstante, usaram temas filosóficos, como a emanção divina, para descrever o processo pelo qual a divindade incognoscível, que chamaram de Ein Sof (Sem Fim), saíra de sua solitária inacessibilidade e se dera a conhecer à humanidade. Como o sufismo, a Cabala é uma espiritualidade mística e imaginativa. Até a era moderna, configurou a devoção de muitos judeus e, como veremos, até se tornaria um movimento de massa.

No mundo islâmico, judeus, cristãos e muçulmanos conseguiam colaborar e aprender uns com os outros. Mas na Europa ocidental, nos últimos anos de Anselmo, organizaram-se as primeiras cruzadas contra o Islã. Em 1096, os cruzados atacaram comunidades judaicas do vale do Reno e, quando finalmente conquistaram Jerusalém, em julho de 1099, massacraram cerca de 30 mil judeus e muçulmanos; consta que o sangue derramado chegou aos joelhos dos cavalos. As cruzadas foram a primeira ação conjunta da nova Europa em sua luta para voltar ao cenário internacional. Atraíram os cavaleiros, guerreiros que desejavam uma religião agressiva, e continuaram apaixonando o Ocidente até o final do século XIII. Evidentemente, foram uma catástrofe idólatra e um dos episódios mais vergonhosos da história do cristianismo ocidental. O Deus dos cruzados era um ídolo; eles projetaram seu medo e sua aversão a essas religiões rivais numa divindade que criaram à sua imagem e que, assim, constituía sua chancela sagrada de aprovação absoluta. As cruzadas fizeram do antissemitismo uma doença incurável na Europa e arruinaram de maneira indelével as relações entre o Islã e o Ocidente.

Mas essa é uma parte da história. Ao mesmo tempo que alguns cristãos massacravam muçulmanos no Oriente Próximo, outros iam estudar com sábios muçulmanos em Córdoba e Toledo, na Espanha. Ali descobriram as obras de cientistas e filósofos gregos, como Aristóteles, inacessíveis a eles desde a queda de Roma. Também descobriram os textos dos faylasufs judeus e muçulmanos. Com a ajuda dos judeus locais, eruditos europeus traduziram esses trabalhos do árabe para o latim, e, no início do século XIII, os europeus já tinham acesso a numerosos tratados científicos e filosóficos originalmente escritos em grego e árabe. Esse influxo de novos conhecimentos suscitou um renascimento intelectual. A descoberta de Aristóteles, em especial, ensinou os teólogos a formular suas doutrinas num sistema coerente.

Isso nos lembra que, em qualquer época, a vida religiosa é sempre multifária e contraditória — até num único indivíduo. Um dos europeus mais famosos desse período é Francisco de Assis (1181-1226). Sua vida e sua trajetória nos lembram que, enquanto alguns europeus se dedicavam ao racionalismo acadêmico, outros, como Francisco, não se interessavam por teologia de nenhuma espécie e eram mais literalistas que o apofático Anselmo. Contudo, o literalismo de Francisco não era intelectual, nem doutrinal: era prático. Francisco representava uma corrente da devoção popular que via a vida de Cristo basicamente como um miqrá a ser imitado literalmente nos mínimos detalhes. Francisco incorporou a pobreza absoluta de Cristo; com os frades franciscanos que o seguiam, esmolava para comer, andava descalço, não tinha bens e dormia ao relento. Até reproduziu as chagas de Cristo em seu próprio corpo. E, contudo, parece que esse santo gentil aprovava as cruzadas, pois acompanhou a quinta cruzada ao Egito; não participou da luta, mas pregou para o sultão.

Como expliquei no início, meu objetivo não é esmiuçar a religião em determinada época, mas destacar uma tendência em especial — a apofática — que tem a ver com nossa atual perplexidade religiosa. Naturalmente, esse não foi o único movimento da devoção medieval, porém teve grande importância; promoveram-no alguns dos pensadores e líderes espirituais mais influentes da época. Na Igreja Oriental, deveu-se a Atanásio, aos capadóci e a Máximo, reverenciados como heróis da ortodoxia. No Ocidente, encontramos-lo em Agostinho e Anselmo, bem como na imponente figura de Tomás de Aquino (1225-74).

Ninguém fez mais que ele para absorver o racionalismo aristotélico. Destinado à vida monástica, aos catorze anos encantou-se com os dominicanos que conheceu na Universidade de Nápoles, a única escola da cristandade que ensinava a lógica e a filosofia de Aristóteles. Como os franciscanos, os dominicanos eram os homens do momento; não viviam reclusos no mosteiro, mas estavam no mundo, observando a pobreza evangélica e servindo ao próximo. Depois de uma luta com a família, Tomás entrou para a ordem dos dominicanos, estudou em Paris com Alberto Magno (1200-80), que estava concluindo seu magistral comentário sobre Aristóteles, e, aos 32 anos, assumiu a cátedra do mestre. Como os faylasufs, estava aberto a mudanças e a novas ideias. Citava filósofos árabes e judeus, enquanto a maioria de seus contemporâneos ainda estava envolvida com as cruzadas, e seus textos volumosos conciliaram as novas ciências com a fé tradicional, numa época em que Aristóteles ainda era uma figura controversa.²⁸

Hoje, é difícil ler Tomás de Aquino. Sua linguagem segue a terminologia técnica da nova metafísica, e seu estilo é árido, sutil, denso. Mas também é seguro de si. Ao cabo de cem anos, o ambiente intelectual mudaria, e os teólogos seriam mais cautelosos em relação ao intelecto, porém Tomás não se absteve de fazer declarações afirmativas, positivas, a respeito de Deus. A seu ver, Maimônides errou, ao estabelecer que só é adequado dizer o que Deus não é. Para Tomás — assim como para Dionísio, a quem ele venerava —, o discurso afirmativo e o silêncio de negação são essenciais para falar de Deus. Como o Ser em si (*ipsum Esse subsistens*), Deus é a fonte de tudo que existe, de modo que todos os seres feitos à imagem de Deus podem nos dizer algo sobre ele. Também é permitido explorar as técnicas da lógica e da inferência — com uma importante condição: sempre que fizer uma declaração sobre Deus, o teólogo deve estar ciente de que ela é inevitavelmente inadequada. Quando contemplamos Deus, pensamos no que está além do pensamento; quando falamos de Deus, falamos de algo que não pode ser contido em palavras. Revelando a limitação inerente das palavras e dos conceitos, a teologia reduziria o orador e a plateia à silenciosa reverência. Quando se aplica à fé, a razão deve mostrar que o que chamamos de Deus ultrapassa nossa capacidade mental. Se não conseguir isso, suas declarações acerca do divino serão idólatras.

Nem mesmo a revelação pode nos dizer alguma coisa sobre Deus; na verdade, sua função é nos fazer entender que Deus é incognoscível. “O supremo conhecimento humano consiste em saber que não o conhecemos”, explica Tomás.

*Só conhecemos verdadeiramente Deus quando acreditamos que ele está muito acima de tudo que possamos pensar a seu respeito [...] o fato de que nos são propostas algumas coisas acerca de Deus que ultrapassam nossa razão reforça nossa opinião de que Deus está muito acima do que somos capazes de pensar.*²⁹

Até Cristo transcendeu nossa capacidade conceitual e se tornou incognoscível. Em sua ascensão, foi encoberto pela nuvem que o recebeu e levado para um reino que foge ao alcance de nosso intelecto. Como diz São Paulo, ele está “muito acima [...] de todo nome que se possa nomear”.³⁰ Portanto, a ascensão revelou os limites de nosso conhecimento; quando Cristo deixou o mundo, o Verbo mais uma vez foi escondido de nós e permaneceria para sempre incognoscível e inominável.

Podemos entender a imensa produção de Tomás como uma campanha contra a tendência a explicar a transcendência divina. Nesse ponto, ele é absolutamente fiel a Dionísio. Contudo, enquanto a teologia de Dionísio se baseia na liturgia, o apofaticismo de Tomás está arraigado no novo racionalismo metafísico. Devemos

entender suas análises extensas — e tortuosas para a sensibilidade moderna — como um ritual intelectual que conduz a mente através de um labirinto de ideias até o musterion final. Tomás exerceu profunda influência sobre o pensamento católico romano, porém, recentemente, tornou-se objeto de riso para ateus (e de constrangimento para alguns teólogos) por causa da aparente inadequação de suas cinco “provas” da existência de Deus.

Essas cinco “vias” (*viae*), como ele prefere chamá-las, estão no início da *Summa Theologiae*, sua obra mais famosa. Trata-se de um manual concebido para “apresentar aos iniciantes o que Deus nos ensinou da maneira mais concisa e clara que o assunto permite”³¹ e começa com a pergunta mais fundamental de todas: Deus existe? Segundo Tomás, a resposta requer demonstração, pois o conhecimento de Deus, embora seja inato, muitas vezes é vago e até mesmo tosco. Tomás se dissocia explicitamente da “prova ontológica” de Anselmo: a proposição “Deus existe” não é absolutamente evidente por si mesma, porém “precisa ser evidenciada por meio de coisas que são mais evidentes para nós, a saber, os efeitos de Deus”. Paulo diz que, “desde que Deus criou o mundo, seu eterno poder e sua divindade — conquanto invisíveis — são visíveis à mente nas coisas que ele criou”.³² Portanto, é possível “partir de coisas visíveis” para chegar “a causas ocultas”, pois, conforme assinala Aristóteles, todo efeito deve ter uma causa, de modo que “os efeitos de Deus bastam para provar que Deus existe”. Mas a doutrina da criação *ex nihilo* significa que as criaturas “não bastam para nos ajudar a compreender o que ele é”.³³ Assim, antes de expor suas “provas”, Tomás explica a seus alunos que, por causa da absoluta incognoscibilidade de Deus, não podemos definir o que estamos tentando provar.

Quando sabemos que alguma coisa é, resta perguntar de que modo é, para que possamos saber o que é. Contudo, como no tocante a Deus não podemos saber que ele é, mas apenas o que ele não é, não podemos considerar de que modo Deus é, mas apenas de que modo ele não é. Assim, devemos perguntar primeiro de que modo ele não é; segundo, como podemos conhecê-lo; e, terceiro, como podemos falar sobre ele.³⁴

Não podemos falar exatamente sobre Deus, mas apenas sobre a contingência de suas criaturas, que saíram do nada.

Tendo estabelecido essa crucial condição apofática, Tomás rapidamente — um tanto superficialmente, na verdade — apresenta as cinco vias de argumentação que partem das criaturas para chegar ao “que chamamos de Deus”.³⁵ Esses cinco argumentos não são originais. O primeiro se baseia na prova aristotélica do Primeiro

Motor: em toda parte vemos mudanças; e, como cada mudança é causada por outra coisa, a cadeia de causa e efeito deve terminar em algum ponto. Assim chegamos à Causa Primeira, que é imutável. A segunda prova, estreitamente relacionada com a primeira, baseia-se na natureza da causação: nunca vemos uma coisa causando a si mesma; portanto deve haver uma Causa Inicial “para a qual todos dão o nome de Deus”. A terceira via se baseia no argumento de Ibn Sina sobre o Ser Necessário, que tem de existir por si mesmo, não deve sua existência “a nada exterior a ele” e é “a causa de outras coisas terem de existir”. A quarta via é um argumento moral derivado de Aristóteles: algumas coisas são melhores, mais verdadeiras e mais elevadas que outras, e essa hierarquia de excelência pressupõe uma perfeição invisível que é a melhor de todas. A quinta prova está relacionada com a convicção aristotélica de que tudo no universo tem uma Causa Final que é a forma de seu ser. Todas as coisas obedecem a leis naturais para alcançar seu próprio fim e propósito, e a regularidade dessas leis não pode ser accidental. É preciso que elas sejam dirigidas “por alguém dotado de consciência e entendimento” — assim como o voo da flecha pressupõe um arqueiro —, e esse “alguém é o que chamamos de Deus”.

*Tomás não estava tentando convencer um céptico sobre a existência de Deus. Só estava tentando encontrar uma resposta racional para a pergunta primordial: “Por que existe alguma coisa, e não nada?”. Todas as cinco vias mostram, de um modo ou outro, que nada pode provir do nada.³⁶ Tomás conclui cada prova com uma variação da frase *quod omnes dicunt Deum*: o Primeiro Motor, a Causa Eficiente, o Ser Necessário, a Suprema Excelência e o Supervisor Inteligente são “o que todos chamam de Deus”. Parece que o assunto está encerrado, a questão foi resolvida. Mas imediatamente Tomás recomeça.*

Na sequência, explica que, embora possamos provar que “o que chamamos de Deus” (uma realidade que não conseguimos definir) deve “existir”, não temos ideia do que a palavra “existe” significa nesse contexto. Podemos falar de Deus como Ser Necessário e tudo o mais, porém não sabemos o que isso realmente quer dizer.³⁷ O que vale também para os atributos divinos. Deus é a simplicidade em si mesma — ou seja, ao contrário de todos os seres que fazem parte de nossa experiência, “Deus não se compõe de partes”. O homem, por exemplo, é um ser composto; tem corpo e alma, carne, ossos, pele; tem qualidades: é bom, amável, gordo, alto. Deus, porém, não tem qualidades, porque seus atributos são idênticos a sua essência. Não é bom: é a bondade. Simplesmente não conseguimos imaginar uma existência como essa; portanto, “não podemos conhecer a ‘existência’ de Deus, assim como não podemos

defini-lo”, porque “Deus não pode ser classificado como esse ou aquele tipo de coisa”. Conhecemos meros seres porque podemos agrupá-los conforme a espécie — estrelas, elefantes, montanhas. Deus não é uma substância, o “tipo de coisa capaz de existir independentemente” de qualquer exemplar individual. Não nos cabe perguntar se existe um Deus, como se Deus fosse apenas um exemplar de uma espécie. Deus não é e não pode ser um “tipo de coisa”.³⁸

Tudo que as “provas” conseguem é mostrar-nos que em nossa experiência não há nada capaz de nos dizer o que Deus significa. Por causa de algo que não podemos definir, há um universo onde poderia haver nada, porém desconhecemos o que provamos que existe. Simplesmente demonstramos a existência de um mistério.³⁹ Mas é precisamente isso que, para Tomás, faz das “cinco vias” boa teologia. “Por que alguma coisa, e não nada?” é uma boa pergunta; os seres humanos continuam formulando-a, porque é de nossa natureza esforçar-nos mentalmente ao extremo. Mas a resposta — “o que todos chamam de Deus” — é algo que desconhecemos e, na verdade, não podemos conhecer. Tomás partilha a visão agostiniana de intellectus. Nessas provas, vemos a razão esgotar seus recursos, fazendo perguntas irrespondíveis e esforçando-se para alcançar sua centelha divina. Levada ao limite, a razão sucumbe, as palavras não fazem mais sentido e somos reduzidos ao silêncio. Mesmo hoje, quando contemplam o universo, os físicos deparam com o mundo escuro da realidade incriada que não conseguimos compreender. Essa é a realidade incognoscível que Tomás convida os leitores a confrontar, levando o intelecto ao extremo.

Segundo Tomás, sabemos que estamos falando de Deus, quando a linguagem hesita e falha. Como assinala um teólogo moderno, “essa redução da fala ao silêncio é o que se chama ‘teologia’”.⁴⁰ O desconhecimento não é fonte de frustração. Como diz Tomás, pode-se encontrar alegria nessa subversão da racionalidade. Ele não esperava que seus alunos “acreditassem” em Deus; ainda usa credere no sentido de confiança ou compromisso e define fê como “a capacidade de reconhecer [assentire] a genuinidade do transcendente”, de enxergar além da superfície da vida e apreender uma dimensão sagrada que é real — na verdade, mais real que qualquer coisa presente em nossa experiência.⁴¹ Esse “assentimento” não implica submissão intelectual: o verbo assentire também significa “exultar com” e se relaciona com assensio (aplausos).⁴² Fé é a capacidade de apreciar e encantar-se com as realidades não empíricas que vislumbramos no mundo.

Como qualquer bom teólogo pré-moderno, Tomás deixa claro que todo o nosso discurso a respeito de Deus só pode ser aproximado porque nossas palavras se referem a

categorias limitadas, finitas. Podemos falar de um bom cão, de um bom livro ou de uma boa pessoa e ter alguma ideia do que isso significa; entretanto, quando dizemos que Deus não só é bom, mas é a bondade em si mesma, perdemos de vista o significado do que estamos dizendo. Tomás sabe que nossas doutrinas sobre Deus são meros constructos humanos.⁴³ Quando afirmamos que “Deus é bom” ou “Deus existe”, tais afirmações não são factuais. São analógicas, porque utilizam uma linguagem adequada a um campo para tratar de algo muito diferente.⁴⁴ A afirmação “Deus é o criador do mundo” também é analógica, porque usamos a palavra “criador” fora de seu contexto humano normal. É impossível provar que o universo foi criado ex nihilo ou que é incriado: “Não há como provar que homens e céus e rochas não existiram desde sempre”, diz Tomás; portanto, “cabe lembrar isso para que não se tente provar o improvável e não se dê aos incréus motivo para zombaria e para pensar que as razões que apresentamos são nossas razões para crer [credens]”.⁴⁵

No século XIII, o método apofático de Dionísio se tornara crucial para os ocidentais entenderem Deus. Teólogos e guias espirituais expressam-no de formas diferentes, porém a dinâmica básica é a mesma. À primeira vista, o franciscano italiano Boaventura (1221-74), que lecionou em Paris na época de Tomás, antes de se tornar superior geral de sua ordem, parece adotar uma teologia totalmente distinta.⁴⁶ Em vez de se concentrar na nova metafísica, a espiritualidade franciscana baseia-se na vida de Cristo, enfatizando de modo especial a Paixão. Seu maior exemplo é seu fundador, Francisco de Assis, que tentara viver plenamente a pobreza, a humildade e o sofrimento de Cristo. Boaventura o considera uma manifestação do divino, uma encarnação da prova ontológica de Anselmo. Francisco alcançara tamanha santidade que, ainda nesta vida, seus discípulos puderam “ver e entender que o ‘melhor’ é [...] aquele sobre o qual não se consegue imaginar nada melhor”.⁴⁷ A teologia de Boaventura se baseia nessa experiência religiosa.

Seria de esperar que essa abordagem fosse totalmente afirmativa. Para Boaventura, assim como para a maioria de seus contemporâneos, o mundo inteiro é um símbolo vivo do Criador. Como as Escrituras, o “livro da natureza” tem um significado espiritual e um significado literal, este apontando para aquele. Em sua maior obra, *A viagem da mente para Deus*, Boaventura mostra como as disciplinas do currículo universitário — ciências naturais, artes aplicadas, belas-artes, lógica, ética e filosofia da natureza — deviam contribuir para essa ascensão da mente e do coração.

No entanto, como Agostinho, ele sabe que não podemos nos limitar ao mundo exterior. Acabamos tendo de “entrar em nossa mente [para encontrar] a imagem de Deus — uma imagem que é espiritual e eterna, dentro de nós”.⁴⁸ Chegamos, assim, a uma visão do divino que destrói nossas ideias preconcebidas e subverte nossos modos habituais de pensar e ver.

Tomás tende a fazer da negação e da afirmação estágios consecutivos da argumentação. Diz algo positivo sobre Deus — e em seguida nega o que disse. Para Boaventura, porém, negação e afirmação são simultâneas. Nos dois últimos capítulos da Viagem, ele convida o leitor a meditar sobre os dois maiores atributos de Deus, a existência e a bondade, nenhum dos quais podemos ter a esperança de compreender. Como Dionísio e Tomás, Boaventura deixa absolutamente claro que é errado dizer que Deus “existe”, porque Deus não “existe” da mesma forma que um ser qualquer. Mas o Ser em si mesmo é um atributo que só se pode aplicar a Deus.⁴⁹ Não temos ideia do que seja o Ser: não é — na verdade, não pode ser — objeto de pensamento. Experimentamos o Ser apenas como o meio através do qual conhecemos seres individuais, e por isso é muito difícil entendermos como Deus pode ser real:

*Assim, a mente, habituada que está à opacidade dos seres e aos fantasmas das coisas visíveis, parece nada ver, quando contempla a luz do Ser. Ela não consegue entender que essa escuridão é sua suprema iluminação, assim como os olhos, quando veem a luz pura, parecem nada ver.*⁵⁰

Temos de dizer coisas contraditórias sobre Deus a fim de romper essa barreira conceitual. Pois o Ser é, “ao mesmo tempo, o primeiro e o último; é eterno e, no entanto, está bem presente; é simplicíssimo e, no entanto, é o maior; é supremamente uno e, no entanto, é omniforme”.⁵¹ A princípio, cada um desses atributos parece anular o anterior, porém uma análise mais atenta mostra que as contradições aparentes são interdependentes: Deus está presente em tudo, porque o Ser é eterno; é multifário, porque é uno. Assim, categorias comuns de pensamento e linguagem se dissolvem numa coincidentia oppositorum.

A mesma coisa se aplica à contemplação da Trindade. Como os capadócius, Boaventura aconselha os leitores a manter a mente em movimento entre o Uno e os Três e não tentar eliminar a inerente contradição: “Cuidado, não acrediteis que podeis compreender o incompreensível”, adverte.⁵² É preciso usar o choque dessa complexidade irreconciliável para destruir modos habituais de pensar e, assim,

entender o sentido do dogma trinitariano, que é “erguer-vos aos píncaros da admiração”.⁵³

Essas contradições que parecem diametralmente opostas são visíveis na figura humana de Cristo, a suprema revelação de Deus, que une “o primeiro e o último, o supremo e o ínfimo”⁵⁴ de tal forma que a mente não resiste:

O eterno se une ao homem limitado pelo tempo [...] o mais atual se une ao que sofreu em extremo e morreu; o mais perfeito e imenso se une ao insignificante; o que é supremamente uno e supremamente omniforme se une ao indivíduo que é compósito e distinto dos outros.⁵⁵

Cristo, o Verbo encarnado, não torna o divino mais compreensível. Ao contrário: o Verbo falado por Deus segue inexoravelmente até a escuridão absoluta do desconhecimento, porque Cristo não é o término da busca religiosa, mas apenas o “caminho” que nos leva ao Pai incognoscível.⁵⁶ Em vez de tornar tudo mais claro, essa revelação suprema nos lança numa escuridão que é uma espécie de morte. Para Boaventura, o sofrimento e a morte de Cristo, o Verbo, encarnam a precariedade e a falência de nosso discurso sobre Deus. Temos de abandonar essas expectativas imaturas, como Boaventura explica na passagem conclusiva da Viagem. Nós também

vamos morrer e entrar nessa escuridão. Calemos nossas preocupações e nossas fantasias. Passemos “deste mundo para estar com o Pai”,⁵⁷ de modo que, quando o Pai se mostrar a nós, possamos dizer, com Filipe: “Isso nos basta”.⁵⁸

Pois quem ama essa morte pode ver Deus, porquanto é absolutamente verdadeiro que os “homens não verão Deus e viverão”.⁵⁹

No entanto, apenas uma geração depois de Tomás e Boaventura, percebemos uma mudança na concepção de Deus. O centro dessa mudança é a controversa figura de John Duns Scotus (1265-1308), filósofo franciscano que lecionou para classes lotadas, em Oxford.⁶⁰ Ele critica a teologia de Tomás, que, a seu ver, impede que se diga qualquer coisa significativa a respeito de Deus. Está convencido de que a razão pode demonstrar a existência de qualquer coisa. Deve ser possível chegar a um entendimento adequado de Deus unicamente por meio de nossa capacidade natural. Esse é o princípio básico da filosofia de Scotus, o critério que determina a correção ou incorreção de qualquer uma de suas ideias. Mas essa “teologia natural” só é viável, se sabemos o que queremos dizer, quando afirmamos que “Deus existe”. Portanto, Scotus

frisa que a palavra “existência” é unívoca, ou seja, “tem o mesmo significado básico”, aplique-se a Deus, a homens, mulheres, montanhas, animais ou árvores.

Tomás afirma que só analogicamente palavras como “sabedoria”, “existência” ou “bondade” se aplicam a Deus.⁶¹ Scotus, porém, não se contenta com isso. Entende que algumas palavras, como “gordo” ou “exausto”, não se aplicam a Deus; contudo, se termos como “ser”, “bondade” e “sabedoria” não são unívocos em relação a Deus e às criaturas, “não se pode naturalmente ter nenhum conceito de Deus — o que é falso”.⁶² Filósofos pagãos e cristãos concordam que Deus é um ser de algum tipo; só diferem quanto ao tipo de ser que Deus é. Ambos querem dizer a mesma coisa, quando afirmam que Deus “existe”, embora um pagão possa acreditar que Deus é fogo, enquanto um cristão negará isso.

Tomás de Aquino considera essa linha de pensamento potencialmente idólatra; se supomos que — em algum sentido — Deus é um mero ser, é muito fácil projetar nele nossas próprias ideias e criar uma divindade à nossa própria imagem. Scotus, no entanto, argumenta que nossa concepção de Deus deriva de nosso conhecimento das criaturas. Sabemos, por experiência, o que é um “ser” ou o que é “sabedoria” e, quando aplicamos um desses termos a Deus, apenas o expurgamos de toda imperfeição, de toda limitação. Então “o atribuímos à perfeição suprema e, nesse sentido, atribuímo-lo a Deus”.⁶³ Sim, a existência de Deus é infinita, enquanto a existência das criaturas é finita; mas trata-se de mera diferença de grau: Deus simplesmente tem um modo de ser mais intensivo, assim como “vermelho vivo” é mais vermelho que rosa, embora tenham “vermelhidão” em comum. Não existe nenhum abismo ontológico entre Deus e suas criaturas. Todos “existem”, embora Deus tenha a parte maior do ser. Estudiosos modernos criticam Scotus por diminuir a transcendência divina e ver Deus apenas como um ser maior ou melhor que nós.⁶⁴ Em sua época, Scotus rebateu a objeção de que entendia a infinitude de Deus como mera extensão do finito, argumentando que a infinitude perfeita não é compósita e que a ela nada pode ser acrescentado.⁶⁵ Por fim, renunciou à tradicional cautela apofática, afirmando que, “numa espécie de modo descritivo”, podemos saber muito sobre Deus.⁶⁶ Foi só o começo. Como Scotus, outros também ansiariam por um discurso teológico claro e distinto, com fundamentos sólidos e demonstráveis.

A preferência de Scotus por uma teologia natural, quase científica, reflete uma mudança fundamental na formação dos teólogos. Em 1277, a cúpula do catolicismo na França condenou 217 proposições teológicas, e algumas dessas condenações se referiam diretamente a Tomás de Aquino, apenas quatro anos após sua morte.⁶⁷ Havia

resistência contra os ensinamentos de Aristóteles e o temor generalizado de que a física aristotélica limitasse o poder e a liberdade soberana de Deus, porque, se tivesse de conformar-se às leis naturais de Aristóteles, Deus não seria onipotente.⁶⁸ É evidente que já se começava a pensar em Deus apenas como mais um ser, mais um membro do cosmo, para quem uma contradição dessas seria realmente impossível. As condenações de 1277 indicam que alguns teólogos tentavam combater essa ideia incômoda com a proclamação da onipotência divina. Aristóteles afirma que a natureza tem horror ao vazio, mas Deus pode mover todo o cosmo em linha reta e nessa esteira deixar um vazio, se quiser; a Terra não precisa ser o centro do universo, e Deus pode criar um número infinito de mundos. Ele poderia ter salvado a raça humana, vindo ao mundo na forma de jumento, sugere o franciscano inglês Guilherme de Ockham (1285-1349).⁶⁹

Agora o currículo universitário exigia que os alunos estudassem lógica, matemática e ciência aristotélica, antes de mergulhar na teologia. Portanto, a geração mais jovem já não estava familiarizada com o pensamento analógico, pois as ciências naturais requerem uma linguagem transparente e unívoca. Ockham já não vê as doutrinas como simbólicas, mas como literalmente verdadeiras, e acha que elas devem ser submetidas a análise e investigação rigorosa. Como Scotus, ele não tem dúvida de que palavras como “existência”, “poder” ou “presença” podem ser usadas da mesma forma em relação a Deus e às criaturas.⁷⁰ Aristóteles recomenda que cada campo de estudo tenha sua própria fundamentação lógica e considera perigoso aplicar a uma ciência regras e métodos de outra. Mas os professores começavam a abandonar essa prática.⁷¹ Alguns estudantes chegavam ao seminário tão habituados com o pensamento científico que tentavam resolver matematicamente problemas teológicos.⁷² Avaliavam livre-arbítrio, pecado e mérito de acordo com as leis da proporção; e tentavam calcular o grau exato de diferença entre Deus e as criaturas, as probabilidades de Deus criar uma sucessão de mundos melhores *ad infinitum* e o número de anjos que poderiam acomodar-se na ponta de uma agulha.

As condenações de 1277 procuraram frear essa tendência, mas produziram o efeito contrário. A nova preocupação com a ideia do poder divino (concebido simplesmente como uma forma mais eficiente do poder que conhecemos) levou a uma nova moda no pensamento hipotético. Os estudiosos começaram a imaginar todo tipo de absurdo que Deus poderia operar, e toleravam-se tais absurdos, desde que estivesse claro que essas teorias eram puramente especulativas (*secundum imaginationem*). Alguns estavam fascinados com a ideia do vasto espaço interestelar,⁷³ que o filósofo francês Nicolas Oresme (1320-82) considerava uma manifestação física da imensidão

de Deus. Outros imaginavam Deus criando um vácuo mediante a destruição de matéria no cosmo. As esferas celestes que rodeiam a Terra cairiam, quando a natureza tentasse encher esse vácuo? Uma pedra lançada nesse vazio se moveria em linha reta? As pessoas seriam capazes de se ver e ouvir?⁷⁴ Esses filósofos não acreditavam que conseguiriam resolver tais problemas: na verdade, sua ênfase no poder absoluto de Deus os impedia.⁷⁵ No entanto, sem perceber, prepararam o caminho para a revolução científica dos séculos XVI e XVII, quando gênios pioneiros investigariam as implicações matemáticas de muitas das questões colocadas no final do período escolástico *secundum imaginationem*.⁷⁶

As abstrusas especulações de filósofos como Scotus e Ockham produziram uma cisão entre teologia e espiritualidade que perdura até hoje.⁷⁷ No século XIII, uns e outros achavam a nova teologia escolástica tão árida e desagradável que passaram a acreditar que só conseguiriam chegar a Deus descartando por completo o intelecto. Em vez de ver o amor e o conhecimento como complementares ou mesmo unidos, passaram a vê-los como mutuamente excludentes. Até o século XIV, os grandes místicos geralmente eram também importantes teólogos. A teologia dos capadócios, de Dionísio, Agostinho, Tomás de Aquino e Boaventura era inseparável de sua contemplação (*theoria*) espiritual do divino. Mas nenhum dos grandes místicos de fins da Idade Média e início da era moderna — Johann Tauler (1300-61), Heinrich Suso (c. 1295-1366), Johannes Ruysbroek (1293-1381), Richard Rolle (c. 1290-1348), Juliana de Norwich (1343-c. 1416), Margery Kempe (n. 1364), Jean de Gerson (1363-1429), Catarina de Siena (1347-80), Teresa de Ávila (1515-82) e Juan de la Cruz (1542-91) — fez alguma contribuição significativa para a teologia.⁷⁸

Nos séculos XIV e XV, numa total inversão da prática anterior, encontramos pessoas dedicando-se a uma espécie de oração privatizada, voltada quase exclusivamente para o cultivo de estados emocionais intensos, que imaginavam ser uma “experiência” de Deus. A nova espiritualidade às vezes era agressivamente solitária, e não comunitária, e pouco ou nada se preocupava com o próximo.⁷⁹ Para Richard Rolle, eremita e poeta inglês, oração era sensação. “Não consigo dizer quanto me surpreendi na primeira vez que senti meu coração aquecer-se”, declara no começo de *The Fire of Love*:

Foi um calor real, não imaginário, e parecia arder efetivamente. Eu estava pasmo com a maneira como o calor surgiu e com o grande e inesperado conforto que essa nova sensação proporcionava. Tive de ficar sentindo o peito para assegurar-me de que, fisicamente, não havia motivo para isso. Todavia, quando entendi que [o calor] provinha unicamente de dentro, que esse fogo não tinha causa, material ou pecaminosa, mas era dom de meu Criador, fiquei absolutamente deliciado e quis que meu amor fosse ainda maior.⁸⁰

Essa era uma espiritualidade de “anseio premente”, “doçura interior” que “incandesce” o coração, “infusão de conforto” e “amor fervoroso”.⁸¹ Rolle escutava música celestial, que, inaudível ao ouvido externo, liberava uma torrente de deleitosa sensação, identificada com o amor de Deus. Não se interessava por teólogos, que estavam “atolados em seus intermináveis questionamentos”;⁸² motivados unicamente pela “ vaidade”; deviam ser chamados de “tolos”, e não de “doutores”.⁸³ Rolle insultava quem criticasse seu excêntrico estilo de vida com uma estridência que destoava de suas exuberantes descrições do amor de Deus. Essa ênfase na sensação era estranhamente paralela à tendência dos últimos teólogos escolásticos, cada vez mais cépticos em relação à capacidade da mente de transcender os dados dos sentidos.⁸⁴ Esse novo “misticismo” traduzia o discurso tradicionalmente simbólico da interioridade numa investigação literal de estados psicológicos observáveis, quantificáveis, que se tornaram um fim em si mesmos.⁸⁵

Rolle impressionava os contemporâneos, porém muitos se incomodavam com essa devoção emocional, que contrariava princípios cardeais sobre a natureza da experiência religiosa. Como vimos, os contemplativos deviam superar as emoções para explorar as regiões mais profundas da psique. Um guia espiritual — que Rolle sempre recusou — o teria instruído nas técnicas especiais e nas atitudes zelosamente cultivadas, que o habilitariam a transcender seus modos normais de percepção. Todas as tradições insistem que o místico deve estabelecer uma saudável conciliação entre sua espiritualidade e as exigências do cotidiano. Os adeptos do zen afirmam que a meditação torna o praticante mais atento e receptivo a seu entorno. Contudo, em seus textos, Rolle oscila entre a exultação febril, quase frenética, e a depressão esmagadora. Tornou-se gago e passou a demorar a manhã inteira para realizar uma tarefa que, até então, concluía em trinta minutos. Certa vez, sua grande contemporânea, Catarina de Siena, entrou em êxtase, quando estava cozinhando, desmaiou e caiu sobre o fogão. Esses desequilíbrios se tornariam mais e mais admirados em determinados círculos. Como Rolle, Catarina recusava uma direção espiritual que poderia ajudá-la a transitar por esse perigoso território psíquico.

Sentimentos elevados não eram o fim da busca espiritual: os budistas dizem que, tendo alcançado a iluminação, o indivíduo deve voltar ao mercado e praticar a compaixão por todas as criaturas vivas. O que vale também para monges e freiras cristãs, que têm de servir a suas comunidades; mesmo anacoretas e eremitas solitários muitas vezes atuavam como conselheiros de leigos que os procuravam com problemas seculares e não só espirituais. Rolle, porém, recusou-se veementemente a conviver com seus semelhantes, e sua contemplação não o levou à benévola consideração, nem ao kenótico respeito pelos outros — o teste da autêntica experiência religiosa em todas as grandes religiões. Entretanto, à medida que se aprofundava a cisão entre espiritualidade e teologia, mais e mais pessoas viam a onda de emoção aprazível e consoladora como um sinal do favor divino.

O pregador dominicano Meister Eckhart (c. 1260-1327) afligia-se com essa situação.⁸⁶ Qualquer que seja a crença de místicos como Rolle, o eu sensível não pode ser o fim da busca religiosa, porque, quando a razão se completa com o intellectus, o eu ficou para trás. Para Eckhart, o intelecto ainda é o “lugar” da mente onde o divino toca o humano; no intellectus, o “eu” termina e “Deus” começa. Passamos a um estado que é “nada”, porque é diferente de tudo que já experimentamos. Portanto, o intelecto é tão inominável quanto Deus:

*Não é nem isto, nem aquilo, e, no entanto, é algo que está muito acima disto e daquilo, como o Céu acima da terra. E, portanto, dou-lhe nomes melhores que os que lhe dava antes, e, contudo [...], está livre de todos os nomes, despido de todas as formas, completamente vazio e livre, como Deus, em si, é vazio e livre. É tão plenamente uno e simples, como Deus é uno e simples, que o homem não pode, de modo algum, perscrutá-lo.*⁸⁷

O intelecto é “nada” porque deixou de ser ele mesmo e não tem “nada em comum com nada [...] é uma terra estranha e um deserto”.⁸⁸

Enquanto místicos como Rolle se apegam à imagem — ao fogo, ao calor, às harmonias “celestes” — e parecem obcecados com suas histórias pessoais, Eckhart prega um desprendimento não só do eu, mas também do Deus que Rolle e seus pares querem possuir e desfrutar.⁸⁹ Desprendimento é a kenosis disciplinada que nos levará ao “silêncio” e ao “deserto” do intelecto. Temos de eliminar as imagens, os conceitos e as experiências que usamos para preencher nosso vazio interior e, por assim dizer, cavar um vácuo interior que trará Deus para dentro do eu. Eckhart confere relevância espiritual ao vazio que tanto fascinava os últimos escolásticos. A natureza pode ter

horror ao vácuo, mas nosso vazio interior atrairá o Nada que é Deus, pois “tudo anseia por chegar a seu lugar natural”.⁹⁰

Mas Eckhart está convencido de que se pode conseguir tudo isso dentro das estruturas normais da vida cristã. Não há necessidade de um estilo de vida especial. As pessoas que se apegam a uma das vias espirituais privatizadas disponíveis no momento estão “encontrando ‘caminhos’ e perdendo Deus, que nos ‘caminhos’ está escondido”.⁹¹ Quem é realmente desprendido não quer uma “experiência” da presença divina; na verdade, “não sabe, não sente, não entende que Deus vive nele”.⁹² A descoberta do intelecto deve ser uma volta ao lar e não uma bizarra experiência culminante, pois é uma lembrança platônica de uma identidade conhecida, que se perdera. Qualquer Deus que encontremos nesse caminho é um ídolo que nos alienará de nós mesmos:

Pois, se amas Deus como Deus, como espírito, como pessoa e como imagem — esquece tudo isso! Então, como devo amá-lo? Deves amá-lo como não Deus, não espírito, não pessoa, não imagem, como ele é — o “Uno” puro, claro, isento de toda dualidade; e nesse Uno devemos mergulhar eternamente, saindo de “algo” para entrar no “nada”.⁹³

A linguagem exuberante de Eckhart, que passa do afirmativo ao apofático com tanto entusiasmo, demonstra que, justamente por não ser uma experiência emocional, essa transformação não pode ser descrita com palavras.

Apesar da escolástica, o método dialético de Dionísio ainda estava entranhado na teologia europeia. Encontramo-lo em dois autores ingleses do século XIV. Juliana de Norwich, que não era versada em teologia, tem um perfeito entendimento do apofático, mesmo quando é extremamente afirmativa. Quando fala de Cristo, por exemplo, alterna imagens masculinas e femininas para levar o leitor além dessas categorias mundanas.

Em nossa Mãe, crescemos e nos desenvolvemos; em sua misericórdia, Cristo nos reforma e nos restaura; através de sua paixão, morte e ressurreição, ele nos uniu a nosso ser. Assim também nossa Mãe atua misericordiosamente por todos os filhos de Cristo que a ele respondem e o obedecem.⁹⁴

E o autor anônimo de A nuvem do desconhecimento, que traduziu para o inglês a Teologia mística de Dionísio, ainda considera a tradição apofática fundamental para a vida religiosa, embora lhe dê um novo rumo.⁹⁵ Se queremos conhecer Deus, devemos lançar sob uma densa “nuvem de esquecimento” todas as ideias acerca da Trindade,

da Virgem Maria, da vida de Cristo e das histórias dos santos — que são ótimas em si mesmas.⁹⁶

No começo, o principiante encontra apenas escuridão “e, por assim dizer, uma nuvem de desconhecimento”.⁹⁷ Se perguntar: “Como devo pensar em Deus e o que ele é?”, nosso autor dirá: “Tudo que posso responder é ‘não sei!’”. Pois com essa questão tu me lançaste na mesma escuridão, na mesma nuvem de desconhecimento, onde eu quero que estejas!”.⁹⁸ Podemos pensar sobre todo tipo de coisa, mas “sobre Deus homem nenhum pode pensar”.⁹⁹ Esse estado de “desconhecimento” não é uma falha, mas uma conquista; chegamos a ele reduzindo drasticamente todo o nosso discurso a respeito de Deus, até resumir a oração numa única palavra: “Deus!” ou “Amor!”. Não é fácil. A mente se apressa a preencher com “belos pensamentos acerca da bondade [divina]” o vazio que estamos tentando criar dentro de nós e nos lembra “a doçura e o amor de Deus, sua graça e sua misericórdia”. Se não fizermos ouvidos moucos a esse piedoso clamor, voltaremos ao ponto de partida.¹⁰⁰ Entrementes, o aprendiz deve continuar com suas preces, com a liturgia e com a lectio divina, como os outros. Não é o que Eckhart chamaria um “caminho” espiritual especial, mas é uma prática que determinará todas as devoções rotineiras e todos os exercícios espirituais da vida cristã.

Se persistirmos, o intelecto acabará abdicando e permitirá que o amor predomine. Aqui vemos a nova separação entre conhecimento e sentimento: “Portanto, deixarei de lado tudo que posso pensar e escolherei para meu amor o que não posso pensar! Por quê? Porque [Deus] pode bem ser amado, mas não pensado. O amor pode captá-lo e mantê-lo, mas o pensamento não pode”.¹⁰¹ No entanto, o hábito apofático ainda é tão forte que o autor imediatamente começa a desconstruir a noção de amor e explicar o que ele não é. Na Nuvem não há ardor, nem música celestial, nem doçura interior. Na verdade, quando se opõe veementemente à ideia de uma experiência intensa do amor de Deus, o autor parece ter Rolle em mente. Adverte os principiantes para que se precavenham contra o literalismo absurdo dessa nova espiritualidade. Os novatos ouvem falar de todo tipo de sentimentos especiais:

como um homem erguerá seu coração até Deus e continuamente ansiará por sentir seu amor. E em sua tola cabeça imediatamente entendem essas palavras não no sentido espiritual pretendido, mas num sentido físico e material e, afrontosamente, sobrecarregam o coração natural dentro do peito! Alguns até sentem um “ardor inatural”.¹⁰²

É impossível sentir por Deus o amor que sentimos pelas criaturas; o Deus pelo qual esses chamados místicos estão apaixonados é mero produto de sua imaginação desvairada.

Evidentemente, essa falsa espiritualidade¹⁰³ estava se tornando um problema. Quando se ordena aos novatos que cessem toda atividade mental exterior, eles não sabem o que significa trabalho interior e “fazem tudo errado. Pois voltam a cabeça para dentro do corpo, o que é inatural, e esforçam-se para ver espiritualmente com olhos materiais”.¹⁰⁴ É doloroso observar suas momices. Eles fitam o espaço, parecem desatinados, acocoram-se “como se fossem tolas ovelhas” e “pendem a cabeça para o lado, como se tivessem um verme no ouvido”.¹⁰⁵ Mas só se alcança a interioridade mediante a disciplina do esquecimento. É por isso que o autor não mandará o discípulo procurar Deus dentro de si. “Tampouco quero que estejas fora ou acima, atrás ou ao lado de ti mesmo!”, acrescenta.¹⁰⁶ Quando o discípulo se exaspera — “Onde hei de estar? Em lugar nenhum, segundo tua opinião!” —, nosso autor concorda plenamente: “Lugar nenhum é onde quero que estejas! Porque, quando estás fisicamente ‘em lugar nenhum’, estás, espiritualmente, ‘em toda parte’”.¹⁰⁷ Não existem palavras para descrever essa espécie de amor. Quem não passou pelo processo do esquecimento verá uma dicotomia entre interior e exterior, lugar nenhum e toda parte. Mas “lugar nenhum” não é um lugar dentro da psique, não está no mapa de nossa experiência secular. “Portanto, troquemos esse ‘toda parte’ e esse ‘tudo’ por esse ‘lugar nenhum’ e esse ‘nada’. Não importa que não consigas compreender esse nada, pois ainda mais o amo. Tamanho é seu valor em si mesmo que nenhum pensamento sobre ele lhe fará justiça.”¹⁰⁸ Esse nada pode parecer escuridão, mas, na verdade, é uma “luz espiritual avassaladora que cega a alma que a percebe”.¹⁰⁹ Portanto, o aprendiz deve estar disposto a “esperar nas trevas o tempo necessário”, ciente apenas de “uma simples e firme intenção: chegar a Deus”.¹¹⁰

A kenosis está no centro da espiritualidade da Nuvem. O autor recomenda ao discípulo que, em vez de buscar arrebatamentos extraordinários, busque Deus por si mesmo e não “pelo que podes conseguir com ele”.¹¹¹ Mas a disciplina do autoesvaziamento estava se tornando coisa do passado. Os teólogos se mostravam mais arrogantes, e os místicos, mais autocomplacentes. A nova polaridade resultava em teólogos pensantes e místicos amorosos. Dionísio, o Cartusiano, monge flamengo do século XV, extremamente culto, estava aflito com essa mudança. A velha teologia mística, lembrava, era acessível a todos os fiéis, inclusive aos menos instruídos;

baseava-se nas práticas rotineiras da liturgia, da vida comunitária e da caridade. Já a teologia de Scotus e Ockham era incompreensível para todos, com exceção de uns poucos especialistas. A teologia do desconhecimento incentivava a humildade; as novas especulações dos escolásticos pareciam inflar-lhes a vaidade e podiam ser transmitidas a qualquer um que tivesse inteligência bastante para entendê-las, independentemente da estatura moral.¹¹² A teologia não só se tornava aridamente teórica, como corria o risco de tornar-se idólatra, sem a disciplina do apofático. A Europa estava às vésperas de uma grande mudança social, cultural, política e intelectual. Prestes a ingressar no mundo moderno, a espiritualidade estava em frangalhos e podia ter dificuldade para reagir ao desafio de forma criativa.

PARTE II
O DEUS MODERNO
(de 1500 d.C. ao presente)

7. Ciência e religião

Geralmente, se diz que a era moderna começou em 1492, quando Cristóvão Colombo atravessou o Atlântico com a esperança de encontrar uma nova rota marítima para a Índia e descobriu a América. Essa viagem teria sido impossível sem descobertas científicas como a bússola magnética e as mais recentes observações da astronomia. Os europeus ocidentais estavam na fronteira de um mundo novo que lhes proporcionaria um controle inaudito sobre o meio ambiente, e a Espanha cristã estava na vanguarda dessa mudança. Colombo era protegido de Fernando e Isabel, os reis católicos, cujo casamento unira os reinos ibéricos de Aragão e Castela. A Espanha logo se tornaria um Estado moderno, centralizado. Essa era uma época de transição. O próprio Colombo certamente conhecia as novas ideias científicas que eram discutidas nas universidades espanholas, mas ainda estava apegado ao velho universo religioso. Cristão devoto, pertencia a uma família de judeus conversos e continuava interessado na Cabala, a tradição mística do judaísmo. Também se considerava um cruzado moderno: quando chegasse à Índia, pretendia estabelecer uma base militar para a reconquista de Jerusalém.¹ Os europeus haviam iniciado sua caminhada rumo à modernidade, porém os mitos tradicionais da religião ainda davam sentido a suas investigações racionais e científicas.

Em 2 de janeiro de 1492, Colombo presenciou a conquista de Granada, o último baluarte muçulmano na Europa, pelos exércitos de Fernando e Isabel. Em 31 de março, os soberanos assinaram o Editto da Expulsão, que obrigava os judeus de al-Andalus a escolherem entre o batismo e a deportação; em 1499, os muçulmanos residentes na Espanha se viram diante das mesmas alternativas. Muitos judeus espanhóis amavam tanto sua terra que se converteram ao cristianismo, porém cerca de 80 mil partiram

para Portugal e 50 mil fugiram para o novo Império Otomano.² A modernidade tinha sua intransigência. Para alguns, seria libertadora e fascinante; para outros, seria coerciva, invasiva, destrutiva. Fernando e Isabel estavam criando o tipo de governo absoluto essencial para a economia da Europa nos primórdios da era moderna. Não podiam mais tolerar instituições autônomas como a guilda, a corporação e a comunidade judaica, e, assim, um ato de limpeza étnica seguiu-se à conquista de Granada.

Como parte da unificação dos reinos que até então eram independentes e tinham seu próprio éthos, em 1483, Fernando e Isabel instituíram a Inquisição espanhola, com o objetivo de impor uma conformidade ideológica como base da nova identidade nacional. Num processo que se repetiria mais tarde em Estados seculares, os inquisidores caçaram dissidentes e os obrigaram a abjurar sua “heresia”, palavra que deriva do grego haíresis (seguir o próprio caminho). A Inquisição espanhola não foi uma tentativa arcaica de preservar um mundo religioso ultrapassado; foi uma instituição modernizadora, concebida pelos monarcas para forjar a unidade nacional.³ Teve como principais vítimas os conversos judeus e muçulmanos, que optaram pelo batismo, e não pela deportação, e eram suspeitos de reincidência. Muitos conversos se tornaram católicos fervorosos, mas correram rumores sobre um movimento clandestino de dissidentes que praticavam sua antiga crença em segredo. Os inquisidores receberam ordens de torturar quem acendesse velas na sexta-feira à noite ou se recusasse a comer carne de porco, para obrigá-lo a abjurar e denunciar outros renegados. Não surpreende que alguns desses “cristãos novos” não só se afastassem do catolicismo, como se tornassem cépticos em relação à religião.

Os judeus que fugiram para Portugal eram mais firmes; preferiram partir para o exílio a abjurar sua fé e foram bem recebidos por dom João II. Quando subiu ao trono, em 1495, Manuel I foi pressionado por Fernando e Isabel, seus sogros, a batizar todos os judeus de seu reino, mas lhes concedeu imunidade contra a Inquisição por um período de cinquenta anos. Chamados de marranos (porcos), termo ofensivo que assumiram com orgulho, os judeus portugueses tiveram tempo de organizar um movimento clandestino bem-sucedido. Durante várias gerações, tentaram praticar sua religião da melhor forma possível, mas enfrentaram enormes dificuldades. Separados do mundo judaico, não tinham acesso à literatura hebraica, nem à sinagoga, e só podiam realizar alguns dos rituais mais importantes. Como receberam uma educação católica, tinham a cabeça cheia de símbolos e doutrinas cristãs, e, assim, com o

decorrer dos anos, sua fê acabaria não sendo nem autenticamente judaica, nem verdadeiramente cristã.⁴

Outros, como veremos, se tornariam os primeiros ateus e livres-pensadores da Europa moderna. Sem as práticas que faziam da Torá uma realidade viva, a religião dos marranos se desfigurou. Os marranos estudavam nas universidades portuguesas, eram versados em lógica, física, medicina, matemática, porém não conheciam a fundo as disciplinas mais intuitivas da prática judaica. Contando unicamente com a razão, sua teologia não tinha nenhuma relação com o judaísmo tradicional.⁵ Seu Deus era a Causa Primeira de toda criação e não interferia diretamente nos assuntos humanos; não havia necessidade da Torá, pois as leis da natureza são acessíveis a todos. Esse é o tipo de Deus que a razão humana espontaneamente tende a criar, mas para os judeus do passado faltava conteúdo religioso ao Deus racional dos filósofos. Como muitos modernos — e por muitas das mesmas razões —, alguns marranos achavam esse Deus estranho e inacreditável.

Os judeus que migraram para o Império Otomano viveram uma experiência totalmente distinta. O exílio — um deslocamento não só físico, mas também espiritual — abalou-os profundamente; tudo lhes parecia fora de lugar.⁶ Alguns judeus espanhóis se estabeleceram em Safed, na Palestina, onde conheceram Isaac Luria (1534-72), homem franzino, procedente do norte da Europa, que concebeu uma forma de cabala diretamente relacionada com a situação dos exilados. Os cabalistas sempre se sentiram à vontade para interpretar os primeiros capítulos do Gênesis em termos de alegoria, transformando-os num relato esotérico da vida secreta de Deus. Luria inventou um mito da criação inteiramente novo, que não tem nenhuma semelhança com a organizada cosmogonia do Gênesis e começa com um ato de kenosis. Sendo Deus onipresente, não havia espaço para o mundo, não havia lugar onde Deus não estivesse. Assim, Ein Sof, a Divindade inescrutável e incognoscível, encolheu-se, por assim dizer, num voluntário zimzum (retirada). A criação prosseguiu numa série de acidentes cósmicos, explosões primordiais e tentativas fracassadas que correspondiam, precisamente, ao mundo arbitrário que os judeus agora habitavam. Centelhas da luz divina caíram no abismo sem Deus criado pelo zimzum. Tudo saiu do devido lugar, e a Shekhinah passou a vagar pelo mundo, ansiando por se reunir à Divindade.⁷

Ninguém interpretava ao pé da letra essa história estranha; como qualquer mito, ela fala, no sentido figurado, de uma realidade atemporal, não histórica, e se impôs por descrever de maneira tão tocante a experiência dos exilados, mostrando-lhes, ao mesmo tempo, que sua tragédia não era única, mas estava em sintonia com as leis

fundamentais da existência. Os judeus não eram proscritos, mas protagonistas do processo que redimiria o universo, porque sua zelosa observância da Torá podia acabar com esse deslocamento universal e efetuar a reintegração (tikkun) da Shekhinah na Divindade, dos judeus na Terra Prometida e do resto do mundo na ordem correta.⁸ Em 1650, a Cabala luriânica já se tornara um movimento de massa, a única teologia judaica dessa época a conquistar ampla aceitação em todo o mundo judaico, da Polônia ao Irã.⁹

Sem o ritual especial concebido por Luria, esse mito não passaria de uma ficção absurda. Chorando e esfregando o rosto na poeira, os cabalistas faziam vigílias para enfrentar sua dor; permaneciam acordados a noite inteira, clamando por Deus em seu desamparo, e realizavam longas caminhadas pelos campos da Galileia para expressar seu sentimento de abandono. Mas tinham de trabalhar seu sofrimento com disciplina, até ele ceder lugar a alguma alegria. As vigílias sempre terminavam ao amanhecer com uma meditação sobre o fim da separação entre a humanidade e o divino. Os cabalistas praticavam disciplinas de concentração (kawwanoth), que faziam brotar dos mais remotos pontos da psique um encantamento, um prazer que eles não sabiam que tinham. A compaixão era uma virtude crucial para Luria, e atos que prejudicavam o próximo eram punidos com severidade: um povo tão sofrido não devia crescer o sofrimento do mundo.¹⁰ Após o desastre de 1492, muitos judeus se afastaram da falsafah, que havia sido tão popular na Espanha, e descobriram que o novo mythos e seus rituais lhes permitiam entrar em contato com as raízes mais profundas de sua dor e encontrar uma fonte de cura.¹¹ Mas esse tipo de mythos criativo logo seria coisa do passado no novo mundo que despontava na Europa.

Outros países europeus viviam a mesma transformação que ocorria na Espanha, mas, nesse estágio inicial, poucos percebiam sua magnitude. No século XVI, os ocidentais começaram a construir um tipo de civilização inteiramente novo, sem precedentes, que dependia de uma mudança radical na base econômica da sociedade. Ao contrário da economia pré-moderna, que contava com um excedente agrícola comercializável para financiar suas realizações culturais, a economia moderna repousava na reprodução de recursos por meio da tecnologia e no constante reinvestimento de capital, que proporcionavam uma fonte de riqueza indefinidamente renovável. Isso eliminou muitas das restrições das sociedades pré-modernas, nas quais a economia não podia expandir-se além de certo ponto e acabava superando seus

recursos. Consequentemente, essas sociedades agrárias tendiam a ser conservadoras, porque não tinham como assegurar a reprodução incessante da infraestrutura que caracterizaria a modernidade. Não incentivavam pensamentos originais, passíveis de gerar frustração e inquietude social, pois raramente era possível implementar novas ideias, e projetos que requeriam grandes investimentos financeiros eram engavetados. Assim, parecia preferível concentrar-se na preservação do que já se conquistara.¹² Entretanto, os ocidentais pouco a pouco se tornavam suficientemente confiantes para olhar para o futuro, e não para o passado. Enquanto as culturas mais antigas ensinavam os indivíduos a manter-se dentro de determinados limites, pioneiros como Colombo os incentivavam a aventurar-se além dos confins do mundo conhecido, onde constataavam que, graças à moderna tecnologia, não só sobreviviam, mas também prosperavam.

Portanto, na Europa do século XVI, estava em andamento um complexo processo que pouco a pouco ia mudando a maneira como as pessoas pensavam e vivenciavam o mundo. Invenções ocorriam, ao mesmo tempo, em vários campos; na época, nenhuma delas parecia especialmente importante, mas seu efeito cumulativo seria decisivo.¹³ Especialistas em determinada disciplina beneficiavam-se com descobertas realizadas em outras áreas. Cientistas e exploradores, por exemplo, contavam com a crescente eficiência dos fabricantes de instrumentos. Por volta de 1600, ocorriam inovações em tamanha escala e em tantos campos ao mesmo tempo que o progresso parecia irreversível e irrefreável. Mas a grande transformação ocidental estava apenas começando. A Espanha talvez fosse o país mais avançado da Europa, porém não era o único modelo de Estado moderno. Durante sua luta contra a hegemonia espanhola, os holandeses conceberam uma ideologia mais liberal para contrapor à autocracia dos dominadores. Existiam, pois, duas versões antagônicas de modernidade: uma aberta e tolerante, e a outra exclusivista e coerciva.

E, assim como a sociedade se modificava para acomodar essas inovações, a religião também tinha de mudar. A fé ainda estava presente em todos os setores da vida, ainda não se confinara numa esfera à parte. Mas já se iniciava a secularização. O Estado centralizado era crucial para a produtividade, e, como Fernando e Isabel, governantes de toda a Europa inauguravam o difícil processo de reunir reinos separados para formar modernos Estados nacionais. Soberanos como Henrique VII da Inglaterra (1457-1509) e Francisco I da França (1494-1547) adotavam políticas concebidas para reduzir a influência da Igreja e subordiná-la a seus objetivos políticos. A crescente atuação dos bancos, das sociedades anônimas e das bolsas de valores

também erodia o poder da Igreja, que não tinha nenhum controle sobre eles. Essa tendência irreprimível, que empurrava a religião para um lugar à parte e à margem da sociedade, fazia-se sentir de inúmeras maneiras obscuras, que nunca eram inteiramente verbalizadas. A secularização seria acelerada por três movimentos decisivos do século XVI: o Renascimento, a Reforma e a Revolução Científica. Nem desconexos, nem rivais, os três se influenciaram mutuamente, da mesma forma que outras inovações dessa época; refletiam o espírito da incipiente modernidade; e estavam imbuídos do éthos religioso.

O papel reduzido da Igreja não significava desencanto com a fé; ao contrário, as pessoas provavelmente eram mais religiosas agora que na Idade Média. A religião estava presente em todos os níveis do processo de modernização, afetava e era afetada pela ascendente espiral de mudança social, política e científica. O humanismo renascentista, por exemplo, era profundamente religioso. O humanista holandês Desidério Erasmo (1466-1536), conhecido como Erasmo de Roterdã, queria ler as Escrituras nos idiomas originais e traduzi-las para um latim mais elegante, e sua obra textual foi extremamente importante para os reformadores. A arte renascentista beneficiava-se com os desenhos anatômicos de Andreas Vesalius (1515-64). Pintores exploravam a nova concepção matemática do espaço: em sua área, esforçavam-se para chegar a uma visão tão racional quanto o nascente éthos científico. As invenções tecnológicas da época ajudavam os artistas a alcançar uma precisão empírica e uma fidelidade à natureza que não tinha precedentes, baseada na representação de elementos vistos de uma perspectiva única e objetiva e relacionados entre si num espaço unificado.¹⁴ Mas essa objetividade não implicava o abandono do transcendente: essa arte científica chegou a uma visão numinosa, enquanto os cientistas dos primórdios da modernidade buscavam uma solução que fosse elegante e estética e sugerisse o divino.¹⁵

A religião renascentista se esquivou da árida teologia dos últimos escolásticos e absorveu a ênfase personalizada de grande parte da espiritualidade trecentista. Lorenzo Valla (1405-57) já ressaltara a inutilidade de misturar verdade sagrada com “truques da dialética” e “rodeios metafísicos”.¹⁶ Os humanistas queriam a religião emotiva descrita pelo poeta italiano Francesco Petrarca (1304-74), para quem a “teologia é, na verdade, poesia, poesia sobre Deus”, eficaz não porque prova alguma coisa, mas porque toca o coração.¹⁷ Ao empreender um estudo textual do Novo Testamento, os humanistas pretendiam — como qualquer reformador pré-moderno — retornar ad fontes (às fontes) de sua tradição, abandonando a herança medieval para redescobrir os evangelhos e os padres da Igreja. Atraía-os de modo especial a

espiritualidade afetiva de Paulo e Agostinho, que reverenciavam não como autoridades em doutrina, mas como indivíduos iguais a eles que se dedicaram a uma busca intensamente pessoal e emocional. O conceito de indivíduo, que seria crucial para o *éthos* moderno, deve-se, em grande parte, aos humanistas. Só uma pessoa livre de ideias prontas — comunitárias, sociais ou dogmáticas — pode inovar livremente, ousar experimentar, rejeitar a autoridade instituída e correr o risco de errar. O herói dos primórdios da modernidade era o explorador, que se aventurava por novas áreas do pensamento e da experiência, agindo individualmente, porém disposto a cooperar com os outros.

Mas, embora estivessem conscientes de suas grandes conquistas, os humanistas preservavam a noção tradicional das limitações da mente humana; seu estudo dos primeiros autores cristãos e dos clássicos gregos e romanos, cujo mundo era tão diferente do seu, mostrara-lhes não só a diversidade das questões humanas, como a indelével influência das circunstâncias históricas e culturais sobre todas as ideias e atitudes — inclusive as deles.¹⁸ As normas vigentes nunca podem ser absolutas.¹⁹ Os relatos de exploradores, que falavam de civilizações baseadas em premissas totalmente diversas, também ampliaram seus horizontes. Os humanistas eram apaixonados por retórica e pelas artes da persuasão e aprenderam com Aristóteles a examinar o contexto específico de toda argumentação. Em vez de simplesmente concentrar-se no que se dizia, era essencial perceber como as circunstâncias afetavam a verdade. Nesse aspecto, os humanistas representavam o *éthos* mais liberal da modernidade.

Contudo, por rejeitar enfaticamente Scotus, Ockham e os medievais, eles também representavam o lado intolerante do espírito moderno.²⁰ À medida que a filosofia, a ciência e a tecnologia evoluíam, a rejeição do passado recente parecia crucial para a descoberta de novas verdades. As rápidas mudanças econômicas e tecnológicas, o desafio de organizar os jovens Estados nacionais, as flutuações de mercados distantes, os relatos sobre o exótico Novo Mundo, incentivavam as pessoas a abandonar a tradição e buscar soluções totalmente novas para seus novos problemas. Mas isso também poderia levar à rejeição geral de ideias e atitudes aparentemente antiquadas. Os humanistas tinham a convicção de que estavam do lado do progresso — e estavam certos. “Tudo que nos cerca é obra nossa, obra do homem”, disse Gionozo Manetti, estudioso bíblico do século xv. “E, quando vemos essas maravilhas, entendemos que somos capazes de fazer coisas melhores, mais bonitas, mais adornadas, mais perfeitas que as que fizemos até agora.”²¹ Não que a abordagem medieval das artes, da literatura ou da religião fosse inteiramente equivocada; ela apenas refletia um mundo

diferente. Em termos de religião, a tendência moderna de apagar o passado para começar tudo de novo acabaria sendo nefasta, embora compreensível.

Os três grandes reformadores protestantes — Martinho Lutero (1483-1546), Huldrych Zwingli (1484-1531) e João Calvino (1509-64) — exemplificam essa veemente rejeição do passado recente. Como os humanistas do Renascimento, não estavam interessados na teologia natural dos últimos escolásticos e queriam uma religião mais pessoal e imediata. Zwingli e Calvino realmente continuaram sendo humanistas pela vida afora, tendo sua reforma religiosa sido inspirada, em grande parte, pelo espírito renascentista. Nessa época de enormes mudanças, havia muita incerteza no tocante à religião. Já não se conseguia ser religioso como na Idade Média. Mas onde se poderia ouvir a voz autêntica do cristianismo?²² Os reformadores tentavam verbalizar uma religiosidade que estava no ar e se fazia sentir intensamente, mas ainda esperava por uma conceituação adequada. Sua reforma era apenas uma expressão da grande transformação ocidental.²³ Mais que o instigador de mudanças, Lutero foi o porta-voz de uma tendência.

Os historiadores em geral viam a Reforma basicamente como uma reação contra a corrupção da Igreja, mas parece que, nessa época, ocorreu na Europa uma revivescência espiritual, sobretudo entre os leigos, que agora se sentiam autorizados a criticar abusos até então aceitos. Com as mudanças que se operavam na sociedade, ideias e rituais religiosos que eram viáveis antes do advento da modernidade de repente se tornaram detestáveis.²⁴ Em vez de apontar as possibilidades transcendentais da vida, só causavam ansiedade. Lutero expressou magistralmente essa aversão às práticas mais antigas.

Embora levasse uma vida impecável como monge, sentia-me um pecador de consciência pesada diante de Deus. Também não podia acreditar que o agradasse com meus atos. [...] Eu era um bom monge e observava minha ordem com tanto zelo que, se um monge pudesse entrar no céu mediante a disciplina monástica, seria eu. Todos os meus companheiros de mosteiro confirmariam isso [...]. E, no entanto, minha consciência não me dava certeza, e eu sempre duvidava e dizia a mim mesmo: “Não fizeste isso direito. Não foste suficientemente contrito. Omitiste isso na confissão”.²⁵

No passado, a vida monástica incentivava uma espiritualidade essencialmente comunitária. Os monges ouviam as Escrituras juntos, durante a liturgia. A lectio divina era um método contemplativo, tranquilo e até agradável de assimilar as verdades da religião. Mas ante a nova ênfase no indivíduo Lutero ficou tão obcecado

com seu desempenho espiritual que afundou no ego que deveria transcender. Nenhum rito, nenhuma prática medieval conseguia tocar a tristitia (tristeza) que lhe infundia o pavor da morte e a convicção da abjeta impotência.²⁶ Ademais, Lutero expressou o anseio da certeza absoluta que caracterizaria a religião na era moderna.

Lutero encontrou a salvação na doutrina da justificação pela fé. Atos meritórios e rituais não podem nos salvar; se temos fé, Cristo nos revestirá de sua própria retidão. Portanto, nossas boas ações são resultado e não causa do favor divino. Essa ideia não era original; ao contrário, tinha já uma posição respeitável no catolicismo.²⁷ Ocorreu a Lutero com a força irresistível de uma nova revelação, quando, estudando a epístola de Paulo aos romanos, ele deparou com as palavras: “O justo vive da fé”.²⁸ “Senti-me como se tivesse renascido e como se tivesse entrado no paraíso pelos portões abertos”, lembraria mais tarde.²⁹ A conclusão a que ele chegou partindo dessa única frase provavelmente surpreenderia Paulo, mas atendia às necessidades inconscientes de uma geração que considerava as práticas tradicionais vazias e improdutivas.³⁰

Em face das profundas mudanças sociais dos primórdios da modernidade, muitas pessoas se sentiam desorientadas e perdidas. Vivendo in medias res, não conseguiam ver o rumo que a sociedade estava tomando, mas experimentavam sua lenta transformação de maneiras isoladas e incoerentes. Enquanto a velha mitologia que dera estrutura e significado a seus ancestrais desmoronava nessa nova situação, muitos pareciam partilhar a sensação de impotência que afligira Lutero. Antes de converter-se à nova visão religiosa, Zwingli e Calvino também se sentiram impotentes, paralisados diante das tribulações da existência humana, e estavam convencidos de que nada podiam fazer pela própria salvação. Consequentemente, todos os reformadores enfatizavam a absoluta soberania divina que não só caracterizaria o Deus moderno, mas também ajudaria a configurar a Revolução Científica.³¹

A ênfase na onipotência de Deus implica que só Deus pode mudar o curso dos acontecimentos; portanto, sendo essencialmente impotentes, devemos confiar em seu poder incondicional. Quando contraiu a peste que dizimou um quarto da população de Zurique, o jovem Zwingli sabia que nada poderia fazer para salvar-se. “Faça-se segundo vossa vontade, pois nada me falta”, rezou. “Sou vosso recipiente, para ser restaurado ou destruído.”³² O jovem Calvino estava tão encantado com a Igreja institucional que não queria e não conseguia libertar-se; para isso foi necessário o que lhe pareceu uma iniciativa divina: “Por fim, Deus conduziu-me em outra direção com a rédea oculta de sua providência. [...] com uma repentina conversão à docilidade, domou uma mente obstinada demais para os anos que tinha”.³³

Obviamente, a fé capaz de justificar homens e mulheres não é, para Lutero, a crença, no sentido moderno, mas um ato de absoluta confiança na onipotência divina. Num de seus sermões, ele explica que “a fé não requer informação, conhecimento e certeza, mas uma livre entrega e uma feliz aposta na bondade impercebida, não experimentada e desconhecida [de Deus]”.³⁴ Lutero despreza o “falso teólogo”, que “contempla as coisas invisíveis de Deus como se fossem claramente perceptíveis naquelas coisas que de fato aconteceram”.³⁵ Longe de proporcionar uma visão nítida, a fé acarreta “uma espécie de escuridão que nada pode ver”.³⁶ Averso à teologia natural de Scotus e Ockham, Lutero não imagina, nem sequer por um instante, que a investigação do cosmo ou a razão natural possa nos levar ao verdadeiro conhecimento de Deus. É não só inútil, como potencialmente perigoso tentar provar a existência de Deus, porque especular demais sobre a inconcebível capacidade divina de governar o universo pode nos levar a um estado de abjeto desespero e terror.³⁷ No entanto, apesar da motivação religiosa, essa deliberada dessacralização do cosmo era uma ideia secularizante que encorajaria os cientistas a abordarem o mundo independentemente do divino.³⁸

A confiança de Lutero “nas Escrituras apenas” levaria a uma teologia dependente da palavra como nunca. O sucesso dos reformadores se deveu, em grande parte, à invenção da imprensa, que não só ajudou a propagar as novas ideias, como mudou a relação das pessoas com o texto. A palavra substituiu a imagem e o ícone na cabeça dos fiéis, e com isso a teologia se tornou mais verborrágica.³⁹ O ritual também foi rebaixado; atos rituais de devoção, concebidos para adquirir mérito, segundo os reformadores, eram, na melhor das hipóteses, inúteis e, na pior das hipóteses, blasfemos.⁴⁰ As igrejas luteranas preservaram muitas das vestimentas, pinturas, retábulos e cerimônias; peças para órgão e hinos sobreviveram, e a Reforma alemã inspirou uma nova tradição de música sacra que alcançaria o apogeu na obra de J. S. Bach (1685-1750). A música confere uma dimensão transcendente às palavras do vernáculo, geralmente prosaicas. Já na tradição calvinista, pinturas e esculturas desapareceram, simplificou-se cruamente a música sacra e trocou-se a cerimônia pela veneração improvisada.

A imprensa contribuiu para secularizar a relação do leitor com a verdade que ele tentava alcançar.⁴¹ No passado, a Igreja conseguira — até certo ponto — vigiar o fluxo de ideias e informações, porém essa censura se tornou muito mais difícil com a proliferação de livros e panfletos, após meados do século XVI. O livro impresso passou a substituir métodos orais de comunicação, e a informação que fornecia era

despersonalizada e, talvez, mais fixa e menos flexível que antes, quando a verdade aflorava na dinâmica relação entre mestre e aluno. A página impressa era uma imagem de precisão, um sintoma do éthos comercial dos primórdios da modernidade.

Inventores, comerciantes e cientistas estavam descobrindo a importância da exatidão; seu conhecimento se voltava para este mundo e para resultados concretos, práticos. Eficiência se tornava a palavra-chave da era moderna. Já não se desejava alcançar verdades nebulosas: as coisas tinham de funcionar devidamente e de imediato. Com as pessoas sendo obrigadas a enfrentar desafios extraordinários que surgiam ao mesmo tempo em frentes diversas, tornava-se essencial uma abordagem mais sistemática e pragmática do conhecimento.

Isso inevitavelmente afetaria a maneira de ver a religião. Na sociedade pré-moderna, homens e mulheres sentiam a presença do sagrado em objetos terrenos, de modo que o símbolo e o sagrado eram inseparáveis. O pão e o vinho da eucaristia eram idênticos à realidade transcendente para a qual se voltavam as atenções dos fiéis. Agora os reformadores diziam que a eucaristia era apenas um símbolo, e a missa não era uma representação simbólica do Calvário, mas um simples memorial. Falavam dos mitos da religião como se fossem logoi, e o entusiasmo com que os devotos absorviam esses novos ensinamentos sugere que, na Europa, muitos cristãos estavam deixando para trás velhas maneiras de pensar.

As discussões teológicas entre Roma e os reformadores e, depois, entre os próprios reformadores davam mais importância à formulação exata de doutrinas abstrusas. Protestantes e católicos usavam a imprensa, o concílio e o sínodo para estabelecer distinções dogmáticas cada vez mais sutis, esforçando-se para expressar as diferenças existentes entre eles. A partir da década de 1520, os reformadores começaram a publicar catecismos, diálogos de perguntas e respostas estereotipadas, para que seu rebanho aceitasse determinada interpretação do credo. Pouco a pouco, fê correta passava a significar aceitação dos ensinamentos adequados. A confiança dos protestantes “nas Escrituras apenas” dispensava a noção católica de tradição, com uma geração após outra aprofundando seu entendimento do texto sagrado numa bricolagem cumulativa. Em vez de tentar ir além da linguagem, os protestantes eram incentivados a concentrar-se na palavra de Deus — precisa, original, supostamente imutável e impressa. Em vez de ler o texto sagrado na comunidade, defrontavam-se sozinhos com suas obscuridades. Lentamente, em sintonia com o novo espírito comercial e científico, emergia no mundo cristão ocidental uma visão caracteristicamente moderna da verdade religiosa como lógica, imediata e objetiva.⁴²

A Reforma prosseguia, e o protestantismo já começava a dividir-se num número espantoso de seitas, cada qual com seu viés doutrinal, sua interpretação da Bíblia e sua convicção de ter o monopólio da verdade.⁴³ Agora, a Europa gritava opiniões religiosas. Se Lutero discutira com as autoridades católicas, clérigos intelectualizados ou faziam a mesma coisa ou vociferavam contra suas ideias. Os pregadores começavam a expressar suas discordâncias em público e incitavam os leigos a participar do debate. Zwingli dizia que os leigos deviam se sentir autorizados a questionar o dogma oficial e não precisavam esperar as decisões de nenhum sínodo. Os calvinistas passaram a formular doutrinas para distinguir-se dos luteranos. Inevitavelmente, toda essa profusão de acerbos debates doutrinários afetaria a noção tradicional de crença, impelindo a ortodoxia intelectual para o primeiro plano.

Os católicos também sentiram necessidade de reformular sua fé, embora mantivessem, em maior grau, a antiga visão da religião como prática. Os espanhóis, ainda na vanguarda da modernização, lideraram a reforma católica iniciada pelo Concílio de Trento (1545-63), que fez da Igreja uma instituição mais centralizada, a exemplo da monarquia absoluta. O concílio reforçou o poder do papa e a hierarquia, publicou um catecismo com o objetivo de assegurar a conformidade doutrinal, tomou providências para que o clero recebesse uma educação mais aprimorada e racionalizou a liturgia e as práticas religiosas, descartando o que se deturpara ou não mais funcionava. Trento concebeu programas de instrução e organização paroquial para que o novo estilo intelectual chegasse aos leigos.⁴⁴ Contudo, embora se esforçassem para impor uma ortodoxia dogmática, os padres do concílio estavam interessados principalmente em promover a observância litúrgica rotineira, para que o leigo pudesse transformar os velhos ritos comunitários exteriores em genuína devoção interior. Os católicos certamente se aproximavam do novo conceito de crença, porém nunca o identificariam tão plenamente com o assentimento às doutrinas como os protestantes.⁴⁵

Outros reformadores espanhóis, como Teresa de Ávila e Juan de la Cruz, modernizaram as ordens religiosas, tentando extirpar devoções mais dúbias ou supersticiosas e tornar a busca espiritual mais sistemática e menos dependente dos caprichos de conselheiros inadequados. Os místicos da nova era deviam saber o que os esperava; deviam aprender a lidar com as armadilhas e os perigos da vida interior e a administrar suas energias espirituais de maneira produtiva. O ex-soldado Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Sociedade de Jesus, encarnava com perfeição a eficiência do Ocidente nos primórdios da modernidade. Seus Exercícios espirituais propunham um retiro sistemático de trinta dias — uma espécie de curso intensivo de

misticismo —, concebido para fazer de cada jesuíta uma força dinâmica no mundo. Como os exploradores ibéricos, os missionários jesuítas partiam para todo lugar do planeta: Francisco Xavier (1506-52) foi para o Japão; Roberto di Nobili (1577-1656), para a Índia; Matteo Ricci (1552-1610), para a China.

A Igreja católica reformada e as novas denominações protestantes sucumbiram à iconoclastia da modernidade, que sempre se sentiria obrigada a destruir o que se tornara obsoleto. Às conquistas positivas do Concílio de Trento contrapunham-se os horrores da Inquisição. Os protestantes interpretavam a proibição de imagens decretada pelo Antigo Testamento como uma autorização para destruir estátuas e afrescos. Lutero esbravejava contra o papa, os turcos, os judeus, as mulheres e os camponeses rebeldes. Os reformadores protestantes afirmavam que os cristãos tinham de ser livres para ler e interpretar a Bíblia como bem entendessem, mas não toleravam oposição a seus ensinamentos. Lutero achava que todos os livros “heréticos” deviam ser queimados; Calvino e Zwingli estavam dispostos a executar dissidentes. Apesar da intensa religiosidade, as divisões decorrentes da Reforma protestante também contribuíram para acelerar o processo de secularização e o desenvolvimento do nacionalismo. A fim de manter a ordem, os soberanos se afastaram das ruidosas desavenças entre igrejas e denominações, cujo poder político, conseqüentemente, diminuiu. Ao mesmo tempo que lutavam para se tornar politicamente independentes de Roma, as novas nações construía identities distintas, optando pela filiação ao catolicismo ou ao protestantismo; e os não conformistas muitas vezes eram perseguidos como dissidentes políticos e traidores.

Portanto, ao entrar na era moderna, o Ocidente estava dividido entre um dogmatismo geralmente estridente e uma humildade mais liberal, que reconhecia os limites do conhecimento. William Shakespeare (1564-1616) explora em suas peças as incontáveis possibilidades da personalidade humana. Da mesma forma que os renascentistas, Shakespeare compreende a importância do contexto; como ideias, costumes, comportamento são inseparáveis de um conjunto específico de circunstâncias, é impossível julgá-los a partir de um ponto de vista puramente objetivo, teórico. Considerações racionais não são a principal motivação de nossos atos; com frequência obedecemos a impulsos inconscientes ou emocionais, que não são práticos, nem eficientes, e, às vezes, contrariam nossos interesses. Hamlet representa a consciência torturada de um herói com o qual todos nos identificamos de algum modo e que se debruça sobre si mesmo sem cessar, mas inutilmente, incapaz de entender a própria motivação ou de alcançar algum grau de certeza sobre as questões mais urgentes e práticas. Em Otelo, a maldade aparentemente imotivada de Iago inviabiliza

ideias simplistas de bem e mal. Shakespeare faz sua plateia ver que o ser humano é misterioso para si mesmo e para os outros e que tentar manipulá-lo ou esperar que aja de determinada maneira é desastroso e contraproducente.

A seu próprio modo, o ensaísta francês Michel de Montaigne (1533-92) adota uma postura semelhante e se mostra céptico em relação a toda tentativa humana de alcançar a verdade absoluta. Na famosa “Apologia de Raymond Sebond”, escrita, em grande parte, para contentar o pai, Montaigne se surpreende com a segurança intelectual de Sebond. Esse filósofo espanhol do século XVI afirma que um estudo do mundo natural pode fornecer todas as informações necessárias sobre Deus, a salvação e a vida humana. Para Montaigne, porém, a razão é tão cega e falha que nada é certo ou sequer provável. Qualquer argumento suficientemente atraente pode nos convencer a acreditar em qualquer coisa. No entanto, longe de abalar-se com esse desconhecimento, Montaigne viveu feliz com essa modesta avaliação do intelecto humano e parece que aproveitou bem a diversidade e a complexidade da vida no início da era moderna. Como os humanistas do Renascimento, não tinha a menor vontade de julgar um mundo que, dia após dia, tornava-se mais difícil de avaliar. Considerava-se um bom católico, mas, à luz das novas descobertas que constantemente revelavam os limites do conhecimento humano, achava arrogante, inútil e desonesta a tentativa de impor qualquer tipo de ortodoxia.

Seria errado imaginar que toda a população absorvia de imediato as novas ideias. A vasta maioria provavelmente se sentia meio perdida com a repentina fragmentação da cristandade e não entendia o que estava acontecendo. Velhos hábitos mentais persistiram durante pelo menos duzentos anos, às vezes convivendo com novos valores — e isso é visível até mesmo na Revolução Científica. Em 1530, o polonês Nicolau Copérnico (1473-1543), cônego da catedral de Frauenburg, na Prússia, concluiu *De Revolutionibus*, obra na qual afirma que o Sol é o centro do universo. Típico homem do Renascimento, estudou matemática, óptica e perspectiva em Cracóvia, direito canônico em Bolonha, medicina em Pádua, e lecionou astronomia em Roma. Em Frauenburg, atuando em diferentes ocasiões como administrador de igreja, meirinho, governador militar, juiz e médico, continuou estudando os astros. Sabendo que a maioria da população acharia incompreensível ou inaceitável a ideia de um universo heliocêntrico, centrado no Sol, não publicou seu tratado, mas o fez circular informalmente. Não obstante, *De Revolutionibus* teve numerosos leitores nos países católicos e protestantes e despertou grande interesse.

Desde o século XII, os europeus adotavam uma cosmologia baseada na física aristotélica e popularizada pelo astrônomo egípcio Ptolomeu (c. 90-168).⁴⁶ Segundo eles, a Terra estava no centro do universo, envolta, como uma cebola, em oito esferas compostas de uma substância invisível, chamada éter. Essas esferas giravam de maneira uniforme em torno da Terra, e cada uma das sete primeiras continha um corpo celeste: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno. As estrelas fixas ocupavam a oitava esfera, na borda externa do universo, e davam estabilidade ao conjunto. O sistema ptolemaico era o registro mais preciso dos dados acumulados no mundo antigo, quando as técnicas de observação eram, evidentemente, limitadas e inadequadas. Os medievais também o consideravam moralmente satisfatório. A Terra podia ser o centro do universo, mas também era o ponto ínfimo da criação. Na Terra, tudo era mudança e decadência. Já nas estrelas fixas, situadas além da Lua instável e do Sol mais constante, tudo se tornava mais confiável; e, depois da oitava esfera, estava o mundo imutável do céu. Espiritualmente alentador, o sistema ptolemaico era, porém, cientificamente indigesto. Sendo o círculo universalmente considerado o símbolo da perfeição, acreditava-se que as órbitas planetárias descreviam um círculo perfeito. No entanto, observadores notaram que alguns planetas aparentemente se moviam de modo irregular e brilhavam mais que outros em certas ocasiões. Ptolomeu tentou explicar essas irregularidades mediante um intrincado artifício matemático: os planetas giravam em pequenos epiciclos em torno de um ponto central, que descrevia uma trajetória perfeitamente circular ao redor da Terra. Visto da Terra, o centro do epiciclo parecia mover-se de modo irregular, mas, se fosse possível observá-lo de um ponto localizado fora do centro, ver-se-ia que ele se movia de maneira perfeitamente uniforme.

Copérnico virou o sistema inteiro pelo avesso.⁴⁷ Sua tese desencadeou uma revolução intelectual, mas ele ainda se atinha ao velho mundo mítico, não conseguindo abandonar as esferas celestes ou o simbolismo das órbitas planetárias circulares. Como administrador de igreja, perscrutava o céu para estabelecer as datas das festas religiosas; como homem do Renascimento, abominava a deselegância da cosmologia ptolemaica. Por que o Criador teria concebido um cosmo tão desengonçado, tão desagradável esteticamente? Consultando a Antiguidade clássica, Copérnico descobriu que, no século III a.C., Aristarco de Samos já havia dito que os planetas giram em torno do Sol e a Terra gira em torno do próprio eixo; que, segundo os pitagóricos, a chave para entender o mundo natural é a matemática, não a física; que para Filolau, discípulo de Pitágoras, a Terra, os planetas e o Sol giram ao redor de um fogo cósmico central.

Mas nenhum desses *physikoi* gregos esmiuçara as implicações matemáticas de suas teorias. Copérnico decidiu fazê-lo e produziu uma hipótese inteiramente nova. Se admitimos que a Terra gira diariamente em torno de seu eixo e também descreve uma revolução anual ao redor do Sol, podemos explicar todos os fenômenos celestes conhecidos com a mesma precisão de Ptolomeu, porém de modo muito mais elegante. A rotação diária da Terra sobre seu eixo e sua órbita anual ao redor do Sol explicam, assim, a revolução diária dos corpos celestes e o movimento anual do Sol que julgamos observar. Os movimentos celestes que observamos são apenas uma projeção do movimento da Terra na direção oposta.

A teoria de Copérnico foi duramente criticada, não por ele não conseguir prová-la, mas por contrariar princípios básicos da física aristotélica. A matemática funcionava muito bem, mas — de acordo com a hierarquia acadêmica tradicional — devia curvar-se à física, a ciência superior. Não surpreende que a maioria das pessoas achasse inacreditável a ideia de um universo heliocêntrico, que contrariava não só a explicação científica usual, como o bom-senso. Copérnico estava pedindo aos colegas que acreditassem que a Terra, aparentemente estática, na verdade se move com grande rapidez e que os planetas só parecem mover-se em torno de nós por causa de uma projeção equivocada. Estava pedindo que as pessoas não mais confiassem na evidência dos sentidos e aceitassem as inesperadas teorias de um matemático excêntrico.

A princípio suscitou poucas objeções especificamente religiosas. Embora alguns textos bíblicos sugiram que o Sol se move no céu e a Terra está parada,⁴⁸ os católicos não eram obrigados a interpretá-los literalmente. Ainda seguiam o princípio agostiniano da acomodação, segundo o qual é preciso reinterpretar qualquer passagem bíblica que colida com a ciência. Copérnico expôs sua hipótese sub *imaginationem*, à maneira tradicional, e, quando leu seu tratado no Vaticano, em 1534, recebeu uma cautelosa aprovação do papa. Quando *De Revolutionibus* finalmente foi publicado, em 1543, Copérnico estava agonizante, e seu editor, Andreas Osiander (1498-1552), encarregou-se de redigir um prefácio para poupar-lhe aborrecimentos: como a astronomia não conseguia provar nenhuma de suas hipóteses, só a revelação divina poderia nos fornecer informações confiáveis sobre o cosmo.⁴⁹

Nem Copérnico, nem os poucos indivíduos que admitiam a ideia de um universo heliocêntrico se consideravam rebeldes religiosos. Em *Conversas à mesa*, Lutero comenta, irritado, que Copérnico era um “tolo” que queria “conturbar toda a arte da astronomia”, porém parecia mais preocupado com a ortodoxia científica que com suas implicações religiosas.⁵⁰ Lutero não era adepto do literalismo bíblico; seu discípulo

Philip Melanchton (1497-1560) inicialmente hostilizou Copérnico, mas deu lugar de destaque à matemática e à astronomia no currículo que concebeu para as universidades protestantes. Calvino não menciona Copérnico, mas se ateve firmemente ao princípio agostiniano da acomodação. Não se surpreendeu ao saber que a descrição bíblica do cosmo diferia das recentes descobertas de doutos filósofos. No Gênesis, por exemplo, Moisés aponta o Sol e a Lua como os maiores corpos celestes, porém os astrônomos modernos diziam que Saturno era maior. “Esta é a diferença: Moisés escreveu num estilo popular coisas que todas as pessoas comuns, sem instrução, mas providas de bom-senso, conseguem entender; no entanto, os astrônomos investigam com grande esforço tudo que a sagacidade da mente humana pode compreender.”⁵¹ A Bíblia não tinha nada a dizer sobre astronomia. “Quem quiser aprender astronomia e outras artes recônditas deve buscar outra fonte”, Calvino declara, enfaticamente. A ciência era “muito útil” e não podia ser tolhida só “porque alguns desvairados têm o hábito de rejeitar tudo que desconhecem”.⁵²

Intrigados com a hipótese de Copérnico, alguns cientistas tentaram desenvolver suas ideias. Em seu observatório na ilha de Hveen, no Sund sueco, o astrônomo, matemático e astrólogo imperial dinamarquês Tycho Brahe (1546-1601) corrigiu gritantes imprecisões das tábuas astronômicas e descobriu uma nova estrela na constelação de Cassiopeia. Rejeitou, porém, a teoria de Copérnico e sugeriu uma alteração no sistema ptolemaico: os planetas giram em torno do Sol, que, por sua vez, gira em torno da Terra estática. Para o astrônomo inglês William Gilbert (1540-1603), a Terra devia ter um magnetismo interno que a fazia girar diariamente sobre seu eixo. Na Itália, o dominicano Giordano Bruno (1548-1600) deixou sua ordem religiosa em 1576 e criticou duramente as impropriedades da física aristotélica. Fascinado com a religião hermética do antigo Egito, estava convencido de que, mediante exercícios espirituais esotéricos, o filósofo teria acesso direto à vida divina, escondida pelo véu da realidade material.⁵³ Esse era o verdadeiro significado da teoria heliocêntrica, que Copérnico — um simples matemático biscateiro — não entendera inteiramente.

O mais brilhante desses cientistas pioneiros foi, sem dúvida, o astrônomo alemão Johannes Kepler (1571-1630),⁵⁴ que manteve correspondência com Brahe, ajudou-o em seu trabalho e sucedeu-lhe no cargo de astrólogo imperial. Como Copérnico, Kepler acreditava que a matemática era a chave para entender o cosmo e que cabia ao cientista submeter suas teorias matemáticas à rigorosa observação empírica. Em 1609, Kepler lançou *Mysterium Cosmographicum*, a primeira tentativa pública de justificar e refinar a teoria heliocêntrica e aprimorar a tese de Copérnico, desnecessariamente

complicada pela noção das órbitas planetárias circulares; a hipótese também apresenta sérios problemas. O que impede que objetos terrestres se desprendam da Terra, enquanto ela percorre o espaço em tão alta velocidade? Durante dez anos Kepler tentou encontrar um modo de confirmar os movimentos dos planetas em círculos perfeitos; enfim, persuadido pelas observações extraordinariamente acuradas de Brahe, abandonou essa ideia e, baseando seus cálculos na geometria euclidiana, formulou as primeiras “leis naturais”, afirmações precisas, verificáveis e universalmente aplicáveis sobre fenômenos particulares.⁵⁵

Primeira lei: os planetas se movem em órbitas elípticas, e não circulares, viajando a velocidades que variam em proporção com a distância que os separa do Sol. Segunda: em órbita, o planeta percorre áreas iguais da elipse em intervalos iguais de tempo. Terceira: a razão dos quadrados dos períodos orbitais é exatamente igual à razão dos cubos de sua distância média em relação ao Sol.⁵⁶ Kepler também afirma que os planetas são movidos por forças matemáticas, e não pelo movimento automático das esferas. Estendendo a todos os corpos celestes a teoria do magnetismo terrestre, formulada por Gilbert, Kepler conclui que as órbitas elípticas dos planetas foram criadas pela força motriz (anima motrix) do Sol, combinada com seu próprio magnetismo e o magnetismo dos planetas. O universo é, portanto, uma máquina que se autogoverna e obedece aos mesmos princípios que regem a dinâmica aqui na Terra.⁵⁷

Kepler chegara a essas conclusões inovadoras recorrendo não só à matemática e à observação empírica, mas também ao mesmo tipo de especulação mística e hermética de Bruno. Ele também achava que Copérnico não entendera todas as implicações de sua teoria, na qual esbarrara “como um cego, que se apoia na bengala ao andar”.⁵⁸ Mas, com a ajuda da teologia, ele, Kepler, mostraria que não foi por acaso que o universo tomou a forma que tem.⁵⁹ A geometria era a linguagem divina; como o Verbo que existia com Deus desde antes da criação, a geometria era idêntica a Deus.⁶⁰ Portanto, estudar geometria era estudar Deus, e, estudando as leis matemáticas que regem todos os fenômenos naturais, partilhamos da mente divina.⁶¹ Convencido de que Deus imprimiu sua imagem ao cosmo, Kepler via a Trindade em toda parte. A Trindade era a “forma e o arquétipo” das únicas três coisas estáticas no universo: o Sol, as estrelas fixas e o espaço entre os corpos celestes.⁶² Os planetas giram em suas órbitas graças a uma força mística emanante do Sol da mesma forma como o Pai cria através do Filho e movimenta as coisas através do Espírito.⁶³ O sistema solar fez Kepler pensar na Trindade, e a Trindade inspirou, em parte, suas descobertas. Mas ele não

estava inteiramente tomado pelo entusiasmo religioso. Sabia que a verdade teológica que encontrou no cosmo dependia da matemática, da observação empírica e da medição. “Se não condizem, todo o trabalho precedente foi, indubitavelmente, uma ilusão.”⁶⁴

Hoje, geralmente pensamos que a ciência moderna sempre colidiu com a religião. Kepler, matemático genial, nos lembra que, em seus primórdios, a ciência moderna se estribava na fé. Esses cientistas pioneiros não queriam se livrar da religião. Ao contrário, desenvolveriam uma teologia secular, escrita por leigos e para leigos, porque suas descobertas os levavam a outra concepção de Deus. Nos séculos XVI e XVII, a ciência, a filosofia e a religião estavam estreitamente ligadas. Kepler acreditava que, ao explorar matematicamente o universo, “seguira, suando e ofegando, as pegadas do Criador”.⁶⁵ Os cientistas tiveram de abandonar tudo que julgavam saber e confrontar o desconhecido — mais ou menos como seu contemporâneo, Juan de la Cruz, encontrara o Deus desconhecido, dizendo a seus leitores: “Para chegar ao conhecimento que não tendes, deveis ir por um caminho em que não sabeis”.⁶⁶ Se não tivessem a coragem de deixar para trás a segurança das ideias prontas, místico e cientista ficariam presos em crenças que já não satisfaziam.

No final do século XVI, a modernidade mostrou seu lado intolerante na Itália, berço do Renascimento. A Reforma protestante fora traumática para a Igreja católica, e os italianos sofreram o saque de Roma por tropas de mercenários protestantes em 1527; o colapso da república de Florença em 1536; e, por fim, a dominação espanhola da península. Posta na defensiva, a hierarquia católica concentrou-se fanaticamente na conquista do controle absoluto sobre seus súditos — muitos dos quais, nesses tempos de medo, preferiam trocar o fardo da liberdade pelos consolos da certeza. A teologia de Tomás de Aquino e a filosofia e a ciência de Aristóteles, agora irreconhecíveis na forma de um rígido sistema de dogmas, tornaram-se a ortodoxia católica; todas as outras escolas de pensamento eram vistas com profunda desconfiança. Paulo IV (1555-59) lançou o primeiro Índice de Livros Proibidos oficial em 1559, e Pio V (1566-72) criou a Congregação do Índice para supervisionar o programa de censura do Vaticano. O resultado foi uma enxurrada de condenações, na passagem do século XVI para o XVII. Agora era extremamente perigoso criticar a cosmologia aristotélica. As obras do filósofo Bernardino Telesio (1509-88) e do dominicano Tommaso Campanella (1568-1639) foram condenadas por causa de sua oposição a

Aristóteles, e Campanella passou 27 anos na prisão. Francesco Patrizi (1529-97) se viu obrigado a abjurar o platonismo, filosofia que agora era “subversiva”, e foi condenado porque ensinara a infinitude do espaço interestelar; Francesco Pucci (1543-97) foi executado em função de suas opiniões heterodoxas a respeito do pecado original; e, em 1600, Giordano Bruno foi queimado na fogueira por afirmar que as estrelas tinham alma e havia um número infinito de mundos — o que constituía uma heresia ocultista.⁶⁷

Foi nessa sombria atmosfera política que o astrônomo italiano Galileu Galilei (1564-1642) anunciou que havia comprovado a correção de Copérnico. Ao contrário de Kepler e de Bruno, Galileu não se interessava por ocultismo; não via o universo como um numinoso reflexo do mistério divino, mas como um mecanismo cósmico regido por leis matemáticas. Observando a oscilação de uma lâmpada suspensa na catedral de Pisa, inferiu a importância do pêndulo para a medição exata do tempo. Inventou uma balança hidrostática, escreveu um tratado sobre gravidade específica e provou, matematicamente, que todos os corpos que caem atingem o solo na mesma velocidade, seja qual for seu tamanho. Uma de suas realizações mais famosas foi o aperfeiçoamento do telescópio refrator, através do qual observou, em 1609, as crateras da Lua, as manchas solares, as fases de Vênus e as quatro luas de Júpiter. As manchas solares e a superfície acidentada da Lua provavam que esses não eram os corpos perfeitos descritos por Aristóteles. Agora estava claro que Júpiter era um planeta em movimento e tinha a seu redor satélites semelhantes à Lua. Tudo isso, Galileu concluiu, constituía a prova decisiva da hipótese de Copérnico. Em 1610, ele publicou *O mensageiro sideral*, que recebeu aclamação imediata. Em toda a Europa, construíam-se telescópios e esquadrinhava-se o céu. Quando Galileu visitou Roma, no ano seguinte, os jesuítas confirmaram publicamente suas descobertas e, sob enorme aplauso, o príncipe Federico Cesi nomeou-o membro da Accademia dei Lincei.

Seu caso se tornou uma cause célèbre, emblemática do que se considera o eterno e inerente conflito entre ciência e religião. Na verdade, porém, Galileu foi vítima não da religião em si, mas da Igreja católica pós-Trento, que, na época, se sentia uma espécie ameaçada. O papa Urbano VIII (1568-1644) cometeu um erro terrível, silenciando Galileu, mas Galileu também cometeu erros. Cada um representava a intolerância da modernidade, que começava a suplantiar o espírito mais aberto, liberal e saudavelmente céptico do Renascimento.

Galileu exemplifica a precisão e a orientação prática do emergente espírito moderno. Afirma que é impossível entender uma única palavra do Livro da Natureza

sem conhecer a linguagem da matemática. Primeiro, o cientista deve isolar o fenômeno que está observando — o pêndulo oscilante, o corpo que cai; depois, precisa traduzir o problema em teoremas, axiomas e proposições matemáticas. Por fim, suas conclusões matemáticas têm de ser testadas para verificar se estão em perfeita harmonia com o fenômeno físico que suscitou a investigação. Em vez de perder-se em teorias místicas, o cientista deve concentrar-se nas características mensuráveis, quantitativas do objeto — tamanho, forma, número, peso ou movimento. Outras qualidades — gosto, cor, textura ou cheiro, que o leigo observa de imediato — são irrelevantes, porque não passam de impressões meramente subjetivas.⁶⁸ Os cientistas começavam a desenvolver um modo inteiramente novo de ver o mundo. Ao examinar um objeto, Galileu despreza as propriedades sensoriais — se é “branco ou vermelho, amargo ou doce, sonoro ou silencioso, com odor agradável ou desagradável” — e analisa os princípios abstratos, matemáticos que o explicam.⁶⁹ O cientista pode acreditar em algo que não existe em sua experiência concreta e não pode se concretizar no mundo material, porque seus cálculos matemáticos lhe dão a certeza absoluta de tal existência. Galileu não se contenta mais com o discurso hipotético. As hipóteses são meras conjecturas, questões de opinião, e cabe à ciência proporcionar certezas inequívocas. Convencido de que o universo heliocêntrico é um fato físico, demonstrável empiricamente, ele se empenhou em encontrar uma prova indiscutível que fosse “necessária”, ou seja, óbvia, irrefutável e sustentada por evidências concretas atentamente observadas.⁷⁰ Em sua opinião, se as conclusões do cientista deixam qualquer espaço para a dúvida, elas não são científicas.⁷¹

Claro está que dessa forma não é possível provar uma verdade religiosa. Até seu último dia de vida, Galileu acatou a tradicional relação entre mythos e logos e repetiu que suas teorias não contradiziam a religião. A mecânica (o estudo do movimento) não tem nada a dizer sobre a teologia. São duas disciplinas totalmente distintas, cada qual com sua própria esfera de competência. Outros cientistas dos primórdios da modernidade sentiram necessidade de invocar Deus para explicar suas teorias, mas não é o caso de Galileu. Em sua famosa Carta à grã-duquesa Cristina, em que expõe suas opiniões sobre a relação entre ciência e religião, ele endossa sinceramente o princípio agostiniano da acomodação. A ciência está voltada para o mundo material; a teologia, para Deus. As duas disciplinas devem manter-se separadas e uma não pode invadir o campo da outra. Deus é o autor do Livro da Natureza e da Bíblia, e “duas verdades não podem contradizer-se mutuamente”.⁷² Se os cientistas se pronunciarem a respeito de religião, e os devotos afirmarem que as Escrituras fornecem informações

infalíveis sobre as estruturas ocultas da natureza, o resultado será a pior espécie de confusão.⁷³ Copérnico entendeu isso perfeitamente: sempre limitou suas observações a “conclusões físicas, baseadas sobretudo na experiência sensorial e em observações muito acuradas”.⁷⁴ Galileu diz que, nos casos em que faltam provas conclusivas, devemos nos curvar à autoridade da Bíblia: “Não tenho a menor dúvida de que, onde a razão humana não consegue chegar e onde, por conseguinte, não é possível ter uma ciência, mas apenas opinião e fé, cabe ater-se inteiramente ao sentido literal das Escrituras”.⁷⁵

O que Galileu parece não ter percebido é a mudança no cenário político. O Vaticano já não via a teologia como uma ciência especulativa, mas sistematicamente reduzia os ensinamentos de Aristóteles e Tomás de Aquino a um rígido conjunto de proposições formuladas de modo a encerrar discussões e maximizar certezas.⁷⁶ Em 1605, o cardeal jesuíta Roberto Bellarmino (1542-1621), que encarnava essa nova atitude, tornou-se teólogo papal. Para Bellarmino, a função da teologia se resumia em organizar doutrinas em sistemas claros, que pudessem ser usados eficientemente contra os inimigos da Igreja. A execução de Bruno deixara horivelmente claro que as autoridades eclesiásticas estavam dispostas a impor a nova ortodoxia mediante os mesmos métodos coercivos de qualquer monarca dos inícios da modernidade.

Galileu não era uma voz isolada; pertencia a um grupo de católicos progressistas que apoiavam suas ideias copernicanas, mas sempre o aconselhavam a não se indispor com o Vaticano.⁷⁷ E, contudo, embora estivesse convencido de que teologia e ciência são disciplinas totalmente distintas, ele teimava em tentar conciliar suas descobertas com as Escrituras. Em sua Carta sobre as manchas solares (1612), recorreu a citações bíblicas para provar que sua teoria era “plenamente compatível com as verdades das Sagradas Escrituras”;⁷⁸ e se enfureceu quando os censores do pontífice lhe ordenaram que as eliminasse. Contrariado, Galileu conseguia ser tão desdenhoso e farisaico quanto qualquer cardeal. Mas, considerando que já havia exposto claramente suas opiniões, por que resolveu incluir as citações? O raciocínio hipotético satisfizera Copérnico e continuaria sendo essencial ao procedimento científico. A insistência de Galileu na certeza absoluta seria mais um sinal do dogmatismo de seu tempo?

Em 1615, o douto carmelita Paolo Foscarini foi a Roma para apresentar uma defesa serena, porém firme, do universo heliocêntrico. Argumentou que, na Bíblia, Deus revelou somente as verdades que a razão natural não poderia descobrir e deixou o resto para os seres humanos. Quando leu seu tratado, Bellarmino declarou que, pelo que sabia, não havia prova definitiva da teoria de Copérnico. Se houvesse, “teríamos de ser

*extremamente cautelosos ao explicar as passagens das Escrituras que parecem contrárias [...]. Mas só poderei acreditar que tal demonstração existe quando alguém a expuser a mim”.*⁷⁹ Galileu imediatamente assinalou que o Concílio de Trento sustentara a autoridade da Bíblia apenas em questões de fé e moral e que a teoria heliocêntrica não se encaixava em nenhuma dessas categorias. Não pensou que poderia ser uma imprudência corrigir Bellarmino, o principal porta-voz do catolicismo reformado, sobre as determinações do concílio. Para complicar ainda mais a situação, afirmou que seus experimentos tinham fornecido a prova definitiva que faltava, segundo Bellarmino.⁸⁰ Não era bem assim: suas observações sobre as manchas solares, as fases de Vênus e as marés eram sugestivas, mas não conclusivas. O que houve foi um choque de certezas equivocadas de ambos os lados.⁸¹

Galileu estava certo ao argumentar que os comentários poéticos presentes na Bíblia não devem ser acatados como observações científicas definitivas; essa era a prática exegética adotada no Ocidente desde a época de Agostinho, e, ao não reconhecer isso, Bellarmino errou, à luz da teologia. Mas Galileu não conseguiu manter-se à altura de seus altos padrões de verificação científica e não entendeu inteiramente a importância do raciocínio hipotético e provável na ciência. Ao misturar ciência e religião, violou os próprios princípios e entrou no campo minado da interpretação bíblica.⁸² Se tivesse apresentado suas conclusões como a provável teoria que realmente eram, teria permanecido em paz com a Igreja. Mas continuou insistindo que possuía uma prova que, na verdade, não havia conseguido. Em 1616, *De Revolutionibus*, de Copérnico, e o tratado de Foscarini foram incluídos no *Índex*. Galileu não sofreu nenhuma ameaça, e Bellarmino até lhe forneceu um documento, certificando que ele não fora solicitado a desdizer nenhuma de suas teorias.⁸³

Em 1623, porém, Galileu voltou à luta, quando seu velho amigo Maffeo Barberini se tornou o papa Urbano VIII. Quando os dois se encontraram em Roma, Urbano enalteceu-o e autorizou-o a escrever o que bem entendesse sobre o sistema heliocêntrico, desde que, fiel à praxe, apresentasse suas teorias como hipotéticas. Galileu retornou a Florença e passou a trabalhar em seus *Diálogos* sobre os dois sistemas do mundo. Entretanto, depois desse começo promissor, dois de seus protetores se viram envolvidos em intrigas políticas de espanhóis na corte papal, caíram em desgraça e acabaram prejudicando Galileu.⁸⁴ Para piorar a situação, ele acrescentara um parágrafo final aos *Diálogos*. “Simplicio”, personagem que representava a nova ortodoxia aristotélica e ao longo do diálogo atuava como bode expiatório, argumentava que a teoria de Copérnico não era “nem verdadeira, nem conclusiva” e que “seria extrema ousadia alguém

limitar e restringir o poder e a sabedoria divina a sua fantasia particular”.⁸⁵ Essas palavras eram uma citação direta de comentários publicados pelo próprio Urbano, que certamente não gostou de vê-los na boca de Simplicio, cujo nome constituía um insulto em si mesmo. Em 12 de abril de 1633, Galileu foi intimado a comparecer perante o Santo Ofício e considerado culpado de desobediência. Em 22 de junho, foi obrigado a desdizer-se, de joelhos, e voltou para Florença, onde ficou confinado em sua propriedade rural.

Quando Copérnico expôs suas ideias no Vaticano, o papa as aprovou; noventa anos depois, *De Revolutionibus* foi incluído no *Índex*. Em 1605, Francis Bacon (1561-1611), conselheiro do rei Jaime I da Inglaterra, declarou que não podia haver conflito entre ciência e religião. Mas essa abertura estava cedendo lugar ao dogmatismo e à desconfiança. Logo o ceticismo de Montaigne ou o agnosticismo filosófico de Shakespeare não encontrariam espaço na Europa. No início do século XVII, a noção de verdade começou a mudar. Tomás de Aquino não reconheceria sua teologia na roupagem pós-Trento. Seu apofático prazer com o desconhecimento era substituído pelo ardente desejo de certeza e pela dura intolerância dogmática. A espiritualidade do silêncio era suplantada pelo debate verborrágico; a recusa a definir (palavra que literalmente significa “determinar limites”) perdia terreno para agressivas definições de dogma inefável. A fé começava a ser identificada com crença em opiniões — e isso acabaria dificultando sua manutenção.

Contudo, os primeiros ateus do moderno Ocidente não eram cristãos que se agastaram com as terríveis convicções do clero, e, sim, judeus que viviam no país mais liberal da Europa. Sua experiência nos diz muito sobre nossa atual conjuntura religiosa. No começo do século XVII, enquanto o resto da Europa sofria uma grave recessão econômica, os holandeses desfrutavam uma era dourada de prosperidade e expansão. Não partilhavam o novo dogmatismo sectário. No final do século XVI, alguns marranos tiveram permissão para deixar Portugal e migraram para Veneza, Hamburgo, Londres e, principalmente, Amsterdam, que passou a ser sua Nova Jerusalém. Na Holanda, os judeus não eram confinados em guetos, como no resto da Europa; tornaram-se negociantes bem-sucedidos e conviviam livremente com os gentios. Os marranos chegaram a Amsterdam ansiosos pela oportunidade de praticar sua fé integralmente.

Mas a vida religiosa convencional os deixou confusos. Durante décadas viveram sem uma prática comunitária da religião e não tinham experiência da observância ritual. Os rabinos holandeses se incumbiram da difícil tarefa de reconduzi-los ao redil, levando em conta seus problemas sem comprometer a tradição, e foi graças a eles que os judeus ibéricos, em sua maioria, conseguiram fazer a transição.⁸⁶ No início, porém, tiveram uma reação semelhante à das pessoas que, hoje, consideram arbitrárias e inacreditáveis as crenças da religião, porque não participaram plenamente de seus ritos transformadores e de seu regime ético. As leis abstrusas da alimentação e da purificação deviam parecer bárbaras e sem sentido para os sofisticados marranos, que tinham dificuldade em aceitar as explicações dos rabinos porque estavam acostumados a pensar racionalmente e por si mesmos. De acordo com Orobio de Castro, professor de filosofia que vivera na Ibéria durante anos como judeu clandestino, alguns se tornaram “ateus abomináveis”:⁸⁷ eram “cheios de vaidade, empáfia e arrogância”, gostavam de exhibir sua erudição, “contradizendo o que não entendem”, e achavam que, por ser versados nas ciências modernas, situavam-se acima “daqueles que realmente conhecem as leis sagradas”.⁸⁸

A transição para a plena observância do culto foi impossível para uma pequena minoria de marranos. Um dos casos mais trágicos foi o de Uriel da Costa, que, em Portugal, considerava o cristianismo opressivo, cruel e composto de regras e doutrinas totalmente desvinculadas dos evangelhos.⁸⁹ Lendo a Bíblia, Costa chegara a sua própria concepção da religião judaica, mas, quando se instalou em Amsterdam, ficou chocado, ao constatar que o judaísmo contemporâneo estava tão distante das Escrituras quanto o catolicismo. Indignado, publicou um tratado, atacando a Torá e declarando que só acreditava na razão humana e nas leis da natureza. Provocou tamanha comoção que os rabinos tiveram de excomungá-lo. Ainda não havia na Europa a noção de “judeu secular”, e, como excomungado, Costa se viu rejeitado por judeus e cristãos e escarnecido na rua pelas crianças. Desesperado, voltou para a sinagoga, mas não conseguiu adaptar-se a uma fé que lhe parecia incompreensível. Em 1640, suicidou-se.

Juan del Prado, que durante vinte anos foi um dos fervorosos judeus clandestinos de Portugal, chegou a Amsterdam em 1655. Também achou que, sem exercícios espirituais, as ideias da religião convencional careciam de substância e sucumbiu ao deísmo marrano, passando a identificar Deus com as leis da natureza.⁹⁰ Também ficou chocado ao deparar com uma comunidade judaica em pleno funcionamento e expressou suas objeções em alto e bom som. Por que os judeus se consideravam o povo

eleito de Deus? Não era degradante imaginar a Causa Primeira como uma personalidade? Dois anos depois de estabelecer-se em Amsterdam, Prado foi excomungado e radicalizou ainda mais suas opiniões, argumentando que toda religião era bobagem e que a razão, não a “revelação”, era o único árbitro da verdade. Não sabemos como terminou seus dias.

As histórias lamentáveis de Prado e Costa mostram que o mythos da religião confessional é insustentável sem os exercícios espirituais. A razão sozinha pode produzir apenas um deísmo diluído, facilmente abandonado, por apresentar um Deus distante, abstrato e, em última análise, inacreditável. E, contudo, na mesma época em que esses conflitos dividiam a comunidade judaica de Amsterdam, os cristãos da Europa começaram a desenvolver sua própria forma de deísmo; como Prado, também veriam na racionalidade científica a única via de acesso à verdade e buscariam uma certeza racional que, durante muito tempo, filósofos judeus, cristãos e muçulmanos consideraram impossível em matéria de fé.

8. Religião científica

Em 1610, o poeta inglês John Donne (1572-1631) lamentou a situação do mundo, que, a seu ver, entrava na fase final. Profundamente conservador, Donne era uma vítima da Reforma. Nascido numa família de católicos fervorosos, abjurou sua fé, depois que seu irmão morreu na prisão por ter abrigado um padre, e tornou-se extremamente hostil ao novo catolicismo. Angustiava-se com as recentes descobertas científicas, que pareciam destruir a velha visão cósmica de perfeição e harmonia. Essa era uma época difícil. A Europa sofria com a recessão econômica e a inquietude social que acompanhava a modernização; e, como se não bastasse tanta confusão, a “nova Filosofia”^{} levantava dúvidas sobre tudo.*

Tudo está despedaçado, extinta toda coerência;

Todo justo provimento e toda relação.¹

Era como se o universo tivesse sofrido um imenso terremoto. Novas estrelas foram localizadas no firmamento e outras desapareceram. O céu já não guardava sua “esférica [...] proporção, tudo abraçando”, mas dizia-se que os planetas vagavam em “partes excêntricas” que violavam a “pura forma” observada pelos homens durante tanto tempo.² Quando os fundamentos se alteram, como se pode ter certeza da verdade?

Donne não estava sozinho em seu pessimismo. No mesmo ano, um fanático católico matou Henrique IV de Navarra, aparentemente o único soberano capaz de estancar a onda de violência religiosa que ameaçava tragar toda a Europa. Visto de imediato como um trágico divisor de águas, o regicídio produziu na Europa do século

xvii o mesmo tipo de impacto que o assassinato do presidente John F. Kennedy produziu na América do século xx.³ Henrique estava decidido a conter as paixões religiosas que provocavam divergências mortais na França e adotara uma política de estrita neutralidade. Concedera liberdades civis a protestantes franceses e, quando o parlement expulsou os jesuítas, chamou-os de volta. Sua morte, que chocou moderados católicos e protestantes, transmitiu uma sombria mensagem: a política de tolerância que ele tentara implantar havia falhado. Em 1600, a Inglaterra caminhava para a guerra civil, e os principados da Alemanha lutavam para tornar-se independentes do Sacro Império Romano e constituir-se em Estados nacionais. A Suécia apoiava os príncipes protestantes, e os Habsburgo austríacos apoiavam os católicos. Em 1618, essa luta degenerou na Guerra dos Trinta Anos, que exterminou 35% da população e reduziu a Europa central a um vasto cemitério. Estava claro que a religião não conseguia conciliar as partes antagônicas. Quanto mais os fanáticos católicos exultavam com a matança de protestantes e quanto mais os protestantes se regozijavam com o incêndio de baluartes católicos, mais os adeptos da moderação e da boa vontade perdiam a esperança de uma solução pacífica.

Nem todos, porém, partilhavam as desconfianças de Donne a respeito da “nova Filosofia”. O jesuíta flamengo Leonard Lessius (1554-1623), um dos mais eminentes teólogos da Europa, mostra que nem todos os católicos tinham a visão estreita do Vaticano.⁴ Lessius estava empenhado na reforma católica, estudara em Roma com Bellarmino e, de volta à Universidade de Louvain, incluíra no currículo as obras de Tomás de Aquino, com sua nova roupagem. Mas também era um homem do Renascimento, aberto a todas as correntes intelectuais dos primórdios da modernidade. Estudara jurisprudência e economia e fora um dos primeiros a perceber o papel do dinheiro na incipiente economia capitalista. Em 1612, apenas dois anos após a publicação de *O mensageiro sideral*, não só aplaudiu as descobertas de Galileu, como foi capaz de confirmá-las, porque também observara com seu telescópio a superfície acidentada da Lua e os satélites de Júpiter e sentira “imensa admiração” ao contemplar essa evidência da “sabedoria e do poder divinos”.⁵

Essas observações foram incluídas em sua obra mais importante, *A Divina Providência e a imortalidade da alma* (1612), um tratado dirigido “contra ateus e políticos”. Nos anos anteriores, o surgimento do ateísmo causara certa apreensão — se bem que, até então, o termo ainda não indicasse a negação cabal da existência de Deus; geralmente se aplicava a alguma crença que o autor considerasse incorreta. Para Lessius, ateísmo era uma heresia do passado: os únicos ateus que ele podia mencionar

eram os filósofos da antiga Grécia. Preocupavam-no sobretudo os atomistas — Demócrito, Epicuro e o poeta romano Lucrécio (c. 95-55 a.C.) —, segundo os quais o universo surgiu por acaso. Demócrito imaginou inumeráveis partículas, tão pequeninas que são “indivisíveis” (átomos), movimentando-se pelo espaço vazio e de quando em quando colidindo entre si para formar os corpos materiais de nosso mundo. Nessa época, o atomismo despertava interesse na Europa; e certamente inquietava John Donne.⁶ O infinito espaço cósmico de Demócrito condizia muito bem com o universo de Copérnico, agora despojado das esferas celestes. Mas Demócrito não via necessidade de um Deus supervisor, e Lessius não podia aceitar isso. Citando a filosofia estoica de Cícero, argumentava que o plano intrincado do mundo natural demandava um Criador inteligente. Negar a mão da Divina Providência seria tão absurdo quanto imaginar que um “belo, suntuoso e imponente palácio” surgira “unicamente por uma súbita mistura e combinação de certas pedras nessa curiosa forma artificial”.⁷

O francês Marin Mersenne (1588-1648), matemático, frade franciscano e cientista dedicado, apoiara Galileu, quando não era politicamente sensato apoiá-lo.⁸ Contudo, em *A impiedade dos deístas, ateus e libertinos de nosso tempo*, não teve dificuldade em identificar os ateus modernos.⁹ Nenhum deles negava a existência de Deus: alguns, como o devoto padre parisiense Pierre Charron (1541-1603) ou o filósofo paduano Geronimi Cardano (1501-76), apenas eram cépticos em relação à capacidade da razão humana de chegar a qualquer verdade final. Mersenne estava particularmente preocupado com a filosofia hermética de Bruno, outro de seus ateus segundo o qual a natureza tinha poderes divinos e não precisava de supervisão. Para contestá-lo, Mersenne elaborou uma versão cristã do atomismo, acrescentando ao universo de Demócrito um Deus criador supervisor.¹⁰ Nessa versão, os átomos não têm inteligência nem propósito; portanto, a natureza não possui nenhum poder oculto e depende inteiramente do *grand moteur de l'univers*. É interessante que, ao combater o ateísmo, Lessius e Mersenne instintivamente se voltaram para a ciência e a filosofia da Antiguidade, e não para sua própria tradição teológica. Tomás de Aquino insistira que não podíamos aprender nada sobre a natureza de Deus a partir do mundo criado; agora a complexidade que os cientistas estavam descobrindo no universo convencerá os teólogos de que Deus devia ser um planejador inteligente. Dionísio e Tomás de Aquino não aprovavam.

Em novembro de 1628, Mersenne participou de uma conferência realizada em Paris. Juntamente com um seleto grupo de filósofos e com o cardeal Pierre de Bérulle (1575-1629), o núncio papal, ouviu uma crítica vigorosa à escolástica. O filósofo e

cientista René Descartes (1596-1650) também esteve presente e se recusou a aplaudir. Explicou que a plateia cometera um erro fundamental, satisfazendo-se com conhecimentos meramente prováveis. Mas ele desenvolvera um método filosófico baseado nas ciências matemáticas que proporcionava certeza absoluta. Não era fácil, porém, sendo utilizado diligentemente por um longo período, podia aplicar-se com sucesso a qualquer ramo do conhecimento, inclusive à teologia. Depois da conferência, Bérulle disse a Descartes que lhe cabia o dever — na verdade, uma missão divina — de publicar esse método, se pensava que poderia salvar a Europa do abismo.

Descartes estudara no colégio jesuíta de La Flèche, fundado por Henrique IV em Anjou, onde o incentivaram a ler muito. Empolgara-se com Galileu, quando o leu pela primeira vez, e se encantara com o ceticismo de Montaigne, embora, com o tempo, concluísse que essa não era a mensagem correta para um mundo dividido por dogmatismos rivais, aparentemente incapazes de encontrar uma verdade que unisse as pessoas. Sua filosofia foi marcada pelo horror de sua época. Descartes esteve presente, quando o coração de Henrique IV, mártir da tolerância, foi encerrado na catedral de La Flèche. Durante toda a vida, acreditou que católicos e protestantes podiam esperar o Céu. Seu objetivo era chegar a uma verdade com a qual todos concordassem — católicos, protestantes, muçulmanos, deístas e ateus —, de modo que todas as pessoas de boa vontade pudessem conviver em paz.

Suas ideias se formaram nos campos de batalha da Guerra dos Trinta Anos. Ao sair da escola, Descartes se alistou no exército do conde Maurício de Nassau (1567-1625), viajou pela Europa como soldado fidalgo e conheceu alguns dos matemáticos e filósofos mais famosos do momento. Depois, declarou que aprendera muito mais no exército do que aprenderia na universidade. Sua vivência da guerra levou-o à convicção de que era essencial encontrar uma saída para o impasse teológico e político que parecia destruir a própria civilização; tudo parecia esfacelar-se. A única maneira de avançar era retomar os princípios básicos e começar tudo de novo. Em 1619, Descartes se transferiu para o exército de Maximiliano I da Baviera. Quando viajava para assumir o novo posto, uma forte nevasca obrigou-o a hospedar-se num pequeno poêle, ou quarto aquecido, perto de Ulm, à margem do Danúbio. Foi na solidão desse retiro que pôde refletir seriamente e concebeu seu método. Inspirado por três sonhos luminosos, lançou os fundamentos de uma “ciência maravilhosa”, que congregaria todas as disciplinas — teologia, aritmética, astronomia, música, geometria, óptica e física — sob o manto da matemática. Assombrava-o o desafio de Montaigne, no final da “Apologia de Raymond Sebond”: se não encontramos uma coisa sobre a qual temos certeza absoluta, não podemos ter certeza de nada. No poêle, Descartes inverteu o

cepticismo de Montaigne e transformou a experiência da dúvida no fundamento da certeza.

Primeiro, o pensador deve desfazer-se de tudo que pensava que sabia. “Não devo aceitar como verdadeiro nada que não reconheça claramente como tal”, Descartes disse para si mesmo; “em outras palavras, devo evitar precipitação e preconceito nos julgamentos e aceitar neles nada além do que se me apresente tão clara e distintamente que não deixe margem à dúvida”.¹¹ É a negação de Dionísio numa versão racionalizada.¹² O cientista deve banir da mente as verdades da revelação e da tradição. Não pode confiar na evidência dos sentidos porque uma torre que, a distância, parece redonda talvez seja quadrada. Não pode nem ter certeza de que os objetos de seu entorno imediato são reais: como saber se não estamos sonhando, quando os vemos, ouvimos ou tocamos? Como provar que estamos acordados? Seu objetivo era encontrar ideias que se evidenciassem de imediato; só verdades “claras e distintas” poderiam fornecer uma base para sua Matemática Universal.

No fim, Descartes encontrou o que procurava. “Percebi que, ainda que quisesse pensar que todas as coisas eram falsas, era absolutamente essencial que o ‘eu’ fosse algo”, concluiu. “Constatando que esta verdade, ‘Penso, logo existo’, era tão certa e segura que todas as mais extravagantes suposições apresentadas pelos cépticos não conseguiriam abalá-la, cheguei à conclusão de que poderia acatá-la, sem escrúpulo, como o princípio básico da filosofia que eu estava buscando.”¹³ Essa era a única coisa certa que respondia ao desafio de Montaigne. A experiência interior da dúvida revelou uma certeza que nada no mundo exterior poderia proporcionar. Quando nos percebemos pensando e duvidando, conscientizamo-nos de nossa existência. Mediante a disciplinada ascese do cepticismo o ego inelutavelmente emerge das profundezas da mente:¹⁴ “O que sou, então? Uma coisa pensante (res cogitans). O que é uma coisa pensante? É uma coisa que duvida, compreende, concebe, afirma, nega, deseja, recusa, e também imagina e sente”.¹⁵ A famosa máxima de Descartes — cogito ergo sum (penso, logo existo) — inverte nitidamente a epistemologia platônica: “Penso, logo existe o que eu penso”. A mente moderna era solitária, autônoma, um mundo em si mesma, imune à influência externa e distinta de todos os outros seres.

A partir dessa irreduzível certeza, Descartes se propõe provar a existência de Deus e a realidade do mundo exterior. Porque é inanimado, ímpio e inerte, o universo material não pode nos dizer nada a respeito de Deus. A única coisa animada em todo o cosmo é o eu pensante, e é aqui que devemos procurar a prova irrefutável. Aqui Descartes é claramente influenciado por Agostinho e Anselmo. A dúvida revela a

imperfeição do pensador, porque, quando duvidamos, tomamos clara consciência de que falta algo. Mas a experiência da imperfeição pressupõe uma noção prévia de perfeição, porque é um termo relativo, compreensível apenas em relação a seu absoluto. É impossível que, por seus próprios esforços, um ser finito conceba a ideia da perfeição; segue-se, portanto, que essa ideia “foi posta em mim por uma Natureza que é realmente mais perfeita do que a minha poderia ser e que tem dentro de si todas as perfeições das quais eu poderia formar alguma ideia — ou, numa palavra, Deus”.¹⁶ De que outra maneira poderíamos saber que duvidamos e desejamos — que nos falta algo e, portanto, não somos perfeitos —, se não tivéssemos dentro de nós uma ideia inata que nos permite reconhecer os defeitos de nossa própria natureza?

A maioria dos teólogos medievais rejeitara a prova ontológica de Anselmo porque, apesar de sua dinâmica apofática, ele chamara Deus de “coisa” (aliquid) que devia “existir”. Mas agora Descartes afirma que Deus é uma ideia “clara e distinta” na mente humana e não hesita em aplicar a palavra “existência” a Deus. Enquanto Tomás de Aquino diz que Deus não é uma “espécie de coisa”, Descartes não vê dificuldade em chamar Deus de um ser, ainda que o “Ser primeiro e soberano”.¹⁷ Como Anselmo, considera a existência uma das perfeições. “Pois não está em meu poder pensar num Deus sem existência (ou seja, pensar num Ser supremamente perfeito desprovido de uma suprema perfeição), embora esteja em meu poder imaginar um cavalo sem asas ou com asas”.¹⁸ Essa verdade é tão clara — se não mais clara — quanto o teorema do triângulo retângulo de Pitágoras. “Consequentemente, é pelo menos tão certo que Deus, que é um Ser tão perfeito, existe, como certa pode ser qualquer demonstração de geometria.”¹⁹

Deus é absolutamente necessário para a filosofia e a ciência cartesianas, porque, sem Deus, Descartes não confia na realidade do mundo exterior.²⁰ Porque não podemos confiar nos sentidos, a existência das coisas materiais é “muito duvidosa e incerta”. No entanto, um ser perfeito é a verdade em si mesma e não nos deixa permanecer no erro a respeito de uma questão tão fundamental:

*Pela única razão de que Deus não é um impostor e, consequentemente, não permite a existência de erro algum em minhas opiniões que não me dê a faculdade de corrigi-lo, posso esperar concluir, confiante, que tenho dentro de mim os meios para chegar à verdade aqui mesmo.*²¹

O que sabemos sobre o mundo exterior, sabemos exatamente da mesma forma como Deus sabe; podemos ter as mesmas ideias “claras e distintas” de Deus.

Tendo se assegurado da existência do mundo material, Descartes passa à segunda parte de seu projeto: a criação de um único método científico capaz de colocar sob o império da razão um mundo que estava fugindo ao controle. Em seu desejo de dominar a realidade, ele não pode aceitar a ideia de que o cosmo surgiu por acaso. Seu cosmo é uma máquina complexa, bem lubrificada, posta em movimento e sustentada por um Deus onipotente. Como Mersenne, Descartes retoma o antigo atomismo grego, porém com o acréscimo crucial de um criador supervisor. No momento da criação, Deus impôs suas leis matemáticas aos átomos, de modo que, quando um átomo colide com outro, não é por acaso, mas por princípios divinamente estabelecidos.²² Depois que tudo foi posto em movimento, não havia mais necessidade da atuação divina, e Deus pôde se retirar e deixar que o mundo governasse a si mesmo.

Numa época de assustadora turbulência política, um universo que funcionava com a regularidade de um relógio parecia profundamente atraente. Descartes, que durante toda a vida foi católico fervoroso, via seu método como uma revelação divina e, para demonstrar sua gratidão — por extraordinário que possa parecer —, prometeu fazer uma peregrinação ao santuário de Nossa Senhora de Loreto. No entanto, sua filosofia é profundamente irreligiosa: seu Deus, uma ideia clara em sua cabeça, estava prestes a transformar-se num ídolo, e sua meditação sobre o eu pensante não resultou em kenosis, mas na triunfal afirmação do eu. Em sua teologia não há reverência: na verdade, Descartes considera um dever da ciência eliminar o assombro, de modo que, no futuro, ao olhar para as nuvens, por exemplo, “não mais tenhamos motivo para maravilhar-nos com nada que nelas vejamos ou com nada que delas caia”.²³

Quando dedicou suas *Meditações sobre a filosofia* primeira aos “ilustríssimos deão e doutores da sacra faculdade de teologia de Paris”, Descartes fez uma declaração surpreendente: “Sempre considere que as duas questões referentes a Deus e à alma eram as principais entre aquelas que deviam ser demonstradas pela argumentação filosófica [isto é, científica] e não teológica”.²⁴ Na clara expectativa de que concordassem com ele, Descartes calmamente informou ao mais eminente grupo de teólogos da Europa que eles não tinham competência para falar sobre Deus. Matemáticos e físicos fariam isso com maior eficiência.²⁵ E os teólogos concordaram de bom grado. Foi um passo fatal. Dali em diante, a teologia seria cada vez mais traduzida para um idioma filosófico ou científico alheio a ela.

Mesmo quem via falhas na *Matemática Universal* de Descartes empolgou-se com a ideia de um universo mecânico, regido, em todas as épocas e em todos os lugares, pelas mesmas leis inequívocas.²⁶ Cada vez mais se via o universo mecânico como um modelo para a sociedade. Os cidadãos se submetiam a um governo racional, da mesma forma que as diferentes partes do cosmo obedeciam às leis racionais do Deus científico. As pessoas também se intrigavam com a ideia de um método único que levaria, infalivelmente, à sabedoria e à certeza e tornaria a existência de Deus tão necessária e clara quanto um teorema de Euclides. A dúvida e a perplexidade logo seriam coisas do passado.

Nos anos seguintes à Guerra dos Trinta Anos, quando a religião parecia seriamente comprometida, pensava-se que só a razão poderia criar condições para uma paz sustentável. O filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) era diplomata e, nessa condição, trabalhava incansavelmente pela união dos novos Estados nacionais europeus.²⁷ Um de seus principais projetos era a criação de uma língua universal, baseada em princípios matemáticos, que permitiria claras conversações entre as pessoas. O filósofo inglês John Locke (1632-1704) estava convencido de que a intolerância religiosa que dividira a Europa se devia simplesmente a uma ideia inadequada de Deus. Se pudessem usar livremente sua racionalidade, as pessoas descobririam a verdade por si mesmas, porque o mundo natural fornecia amplas evidências da existência de Deus. Não havia mais necessidade de revelação, ritual, oração ou doutrinas supersticiosas. Enquanto os teólogos pré-modernos alertavam continuamente para o perigo de se transformar Deus numa projeção idólatra, Locke argumentava: “Quando concebemos uma ideia, a mais adequada possível ao Ser Supremo, ampliamos cada uma dessas [ideias simples] com nossa Ideia de infinito e, assim, juntando-as, formamos nossa complexa ideia de Deus”.²⁸

Já o matemático francês Blaise Pascal (1623-62), fervorosamente religioso, retomou a ideia mais antiga de que Deus estava escondido na natureza e era inútil procurá-lo ali.²⁹ Na verdade, o universo mecânico era ímpio, assustador e desprovido de significado:

Quando vejo a cegueira e a miséria humanas, quando observo todo o universo em seu mutismo e o homem entregue a si mesmo, sem luz alguma, como que perdido nesta parte do universo, sem saber quem o pôs aqui, o que tem de fazer, o que será dele quando morrer, incapaz de saber qualquer coisa, aterrorizo-me, como alguém que, dormindo, foi transportado para uma apavorante ilha deserta e acorda inteiramente perdido, sem possibilidade de escapar.

Assim, surpreende-me que um estado tão deplorável não leve as pessoas ao desespero.³⁰

A certeza não resultou da contemplação racional de ideias “claras e distintas”, mas do coração, o núcleo da pessoa humana. No “Memorial” costurado no forro de seu gibão, Pascal registrou uma experiência que lhe dera “certeza, certeza, sincera alegria, paz”. Proporcionara-lhe a certeza o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, não o Deus “dos filósofos e dos sábios”.³¹

Pascal percebia que os cristãos estavam prestes a cometer um grave erro. Os teólogos ansiavam por abraçar o éthos moderno e adequar seus ensinamentos às ideias “claras e distintas” então em voga. Mas até que ponto a nova ciência invadiria a religião? Um Deus que era meramente “o autor de verdades matemáticas e da ordem dos elementos” não podia iluminar as trevas e a dor da existência humana. Só levaria ao ateísmo.³² Pascal foi um dos primeiros a se dar conta de que o ateísmo — no sentido de negação radical da existência de Deus — logo se tornaria uma séria opção.³³ Quem não se dedicava aos rituais, exercícios e práticas da religião não se deixaria convencer pelos argumentos dos filósofos; para esse indivíduo, a fé só podia ser uma aposta, um salto no escuro. Pascal teve um extraordinário desenvolvimento intelectual: aos onze anos de idade, resolveu sozinho as primeiras 23 proposições de Euclides; aos dezesseis, publicou um notável tratado de geometria; mais tarde, inventou uma máquina de calcular, um barômetro e uma prensa hidráulica. Mas sabia que a razão não podia produzir a convicção religiosa; o coração tinha suas próprias razões no tocante à fé.³⁴

Na Holanda, um filósofo judeu chegara a uma visão ateísta que era, ao mesmo tempo, mais radical e, no entanto, mais religiosa que a de Descartes ou a de Locke.³⁵ Em 1655, pouco depois que Prado se instalou em Amsterdam, o jovem Baruch Spinoza (1632-77) parou de frequentar a sinagoga e começou a expressar sérias dúvidas sobre o judaísmo tradicional. Nascido em Amsterdam, era filho de marranos portugueses que se adaptaram bem ao judaísmo ortodoxo. Sempre teve acesso à vida intelectual dos gentios; recebera uma educação judaica tradicional, mas também estudara matemática, astronomia e física. Vivendo num ambiente marrano, estava habituado com a ideia de uma religião inteiramente racional e dizia que o que chamamos de Deus era apenas a totalidade da natureza. Em 27 de julho de 1656, foi excomungado pelos rabinos e se afastou sem problema. Sendo um gênio com amigos e protetores poderosos, conseguiu viver bem fora da comunidade religiosa — o que seus predecessores não conseguiram — e tornou-se o primeiro secularista radical a manter-se à margem da

religião instituída. Mas era um homem solitário, pois judeus e gentios achavam chocante e ateística sua filosofia panteísta.

Como os marranos, Spinoza desprezava a religião revelada, embora concordasse com Descartes que a própria ideia de Deus contém em si uma validação da existência de Deus. Mas esse não é o Deus personalizado da tradição judaico-cristã. O Deus de Spinoza é a soma e o princípio da lei natural, idêntico e equivalente à ordem que governa o universo. Não é nem o criador, nem a causa primeira, mas é inseparável do mundo material, é a força imanente a que se devem a união e a harmonia do todo. Ao contemplar o mecanismo de nossa mente, abrimo-nos para a realidade eterna e infinita do Deus ativo dentro de nós. Spinoza via seu estudo filosófico como uma forma de oração; a contemplação dessa presença imanente inspirava-lhe temor e admiração. Conforme explica em seu Breve tratado sobre Deus (1661), a divindade não é um objeto a ser conhecido, mas o princípio de nosso pensamento; portanto, a alegria que sentimos quando chegamos ao conhecimento é o amor intelectual de Deus. O verdadeiro filósofo deve cultivar o conhecimento intuitivo, lampejos de entendimento que de repente enfeixam numa visão nova, numa percepção extática que Spinoza chama de beatitude, toda a informação adquirida discursivamente.

A maioria dos pensadores ocidentais não seguiu Spinoza. Seu Deus se tornava cada vez mais distante, e adotar uma visão imanentista do divino geralmente equivalia a rebelar-se contra a ordem vigente. A Paz de Vestfália (1648) pusera fim à Guerra dos Trinta Anos e estabeleceu um sistema de Estados nacionais soberanos, mas essa nova política não podia implantar-se da noite para o dia. A moderna economia de mercado demandava mudanças nas estruturas políticas da sociedade. Para as nações continuarem produzindo, era necessário inserir mais e mais gente no processo de produção — inclusive num nível bem humilde, como o de impressores, operários e escriturários. Esses trabalhadores deviam ter algum conhecimento do *éthos* moderno e, inevitavelmente, começaram a reivindicar uma participação nas tomadas de decisão de seu governo. A democracia seria essencial para o Estado nacional e a economia capitalista. Os países que se democratizaram progrediram rapidamente; os que tentaram limitar sua riqueza e seus privilégios à aristocracia ficaram para trás. Mas nenhuma elite se dispôs a abrir mão do poder. A democratização da Europa não foi um processo pacífico; ao contrário, deveu-se a uma série de revoluções sangrentas, guerras civis, assassinatos de nobres, ditaduras e impérios do terror.

Nas décadas de 1640 e 1650, por exemplo, a Inglaterra mergulhou numa violenta guerra civil, presenciou a execução do rei Carlos I (1649) e converteu-se em república sob o governo puritano de Oliver Cromwell (1599-1658). Levellers (niveladores), quakers, diggers (cavadores) e mugletonianos conceberam sua própria devoção revolucionária.³⁶ Se Deus estava na natureza — se, como diziam alguns, Deus era a natureza —, não havia necessidade de clero nem de igreja e todos partilhariam a riqueza da nação. George Fox (1624-91), fundador da Sociedade de Amigos, ensinava os cristãos a buscar sua própria luz interior e “usar seu próprio entendimento, sem a orientação de ninguém”;³⁷ na era da ciência, a religião devia ser experimental, cada uma de suas doutrinas sendo testada empiricamente, segundo a experiência pessoal de cada indivíduo.³⁸ Para Richard Coppin, o Deus interior era a única autoridade verdadeira. Se Deus estava em todas as coisas, Jacob Bauthumely considerava blasfêmia venerar um Deus distinto e distante, e Lawrence Clarkson pedia ao Deus onipresente que fizesse o povo derrubar a aristocracia.

Esse fervor religioso não arrefeceu com a restauração da monarquia em 1660, sob Carlos II, mas simplesmente se escondeu. Os trinta anos seguintes foram de extrema apreensão, pois temia-se mais uma revolução violenta.³⁹ Uma próspera economia de mercado se desenvolvia em Londres e no sudeste do país, mas os pobres se indignavam com a prosperidade das novas classes mercantis, a autoridade da recém-criada Igreja da Inglaterra e os privilégios da nobreza rural. Em Cambridge, o matemático e clérigo Isaac Barrow (1630-77) concebeu um anglicanismo liberal que, esperava, ajudaria a construir uma sociedade organizada, pautada pelo cosmo, na qual cada um se manteria em sua própria órbita e todos trabalhariam juntos e em harmonia pelo bem comum. Um participante assíduo desses grupos de discussão era o jovem Isaac Newton (1642-1727).⁴⁰

Como Descartes, Newton queria criar uma ciência universal capaz de interpretar toda a experiência humana. Enquanto a busca de Descartes havia sido solitária, Newton entendia a importância da cooperação na ciência. Queria partir das conquistas de seus grandes predecessores e, como escreveu a seu amigo Robert Hooke, sentia-se “instalado nos ombros de gigantes”.⁴¹ Mas esses gigantes deixaram algumas perguntas sem resposta: o que mantém os planetas nas órbitas? Por que objetos terrenos sempre caem no chão? Numa série de palestras publicadas em 1687, Newton argumenta que a ciência universal não é a matemática, como Descartes pensava, mas a mecânica, “que propõe e demonstra precisamente a arte de medir”.⁴² Sua Mecânica

*Universal começa por medir os movimentos do universo e depois, com base nessas descobertas, passa a explicar todos os outros fenômenos.*⁴³

Newton elaborou uma esplêndida síntese, reunindo, numa só teoria, a física cartesiana, as leis do movimento planetário de Kepler e as leis do movimento terrestre de Galileu. Constatou que a gravidade é a força fundamental, responsável por toda atividade que tem lugar no céu e na terra. Para manter a velocidade e a distância relativas de suas órbitas em torno do Sol, os planetas são atraídos por uma força que diminui na proporção inversa ao quadrado da distância que os separa do Sol. A mesma lei atrai para a Terra a Lua e os oceanos. Pela primeira vez, todos os diferentes fatos observados no cosmo foram enfeixados numa ampla teoria. Finalmente o sistema solar se tornava inteligível. Agora tudo — as órbitas anuais dos planetas, a rotação da Terra, os movimentos da Lua, as marés, a precessão dos equinócios, a pedra que cai no chão — podia ser explicado pela gravidade. A gravidade faz todos os corpos inclinarem-se mutuamente, uns em direção aos outros; impede que os planetas se precipitem no espaço e lhes permite manter estáveis as velocidades e distâncias de suas órbitas especificadas por Kepler.

Para ser realmente universal, a Mecânica Universal deveria explicar todos os fenômenos. Como a gravidade não explicaria o surgimento do sistema solar, Newton tratou de procurar a causa original. “Esses corpos podem continuar em suas órbitas graças às simples leis da gravidade”, declarou; “mas é absolutamente impossível que, por si mesmos, tenham derivado dessas leis a posição regular das órbitas.”⁴⁴ O Sol, os planetas e os cometas foram posicionados com tamanha precisão que “só podem proceder do desígnio e do domínio de um Ser inteligente e poderoso”.⁴⁵ Como a maioria dos cientistas do século XVII, Newton estava convencido de que a matéria é inerte, incapaz de mover-se ou desenvolver-se sem a intervenção de uma força exterior. Portanto, Deus era essencial para todo o sistema. Não se cogitava em excluir Deus da ciência. “Assim, muito do que concerne a Deus”, Newton conclui, “ao discurso sobre ele a partir das aparências das coisas, certamente pertence à filosofia natural.”⁴⁶

Numa obra posterior, Newton afirma que falar de Deus é uma prioridade para a ciência:

*A principal tarefa da filosofia natural consiste em argumentar baseada em fenômenos, sem forjar hipóteses, e deduzir causas de efeitos até chegarmos à causa primeira, que certamente não é mecânica; e não só revelar o mecanismo do mundo, mas, principalmente, resolver essas questões e outras do mesmo teor.*⁴⁷

Numa carta ao classicista Richard Bentley (1662-1742), Newton confessa que, desde o início, esperava apresentar uma prova científica da existência de Deus. “Quando redigi meu tratado sobre nosso sistema, estava atento a princípios que pudessem levar à crença numa divindade e nada me alegra mais que achá-lo útil para esse propósito.”⁴⁸ Observando o equilíbrio matemático do sistema solar, viu-se “forçado a atribuí-lo ao desígnio e ao engenho de um agente voluntário” que, evidentemente, é “muito versado em mecânica e geometria”.⁴⁹ A gravidade não poderia explicar tudo. “É capaz de colocar os planetas em movimento, porém, sem os poderes divinos, jamais conseguiria colocá-los nesse movimento circular que realizam ao redor do Sol.”⁵⁰ A gravidade não poderia explicar o soberbo plano do cosmo. A Terra gira em seu eixo diariamente a uma velocidade de cerca de 1600 quilômetros por hora na linha do equador; se essa velocidade caísse para 160 quilômetros por hora, o dia e a noite seriam dez vezes mais longos, o calor do Sol crestaria a vegetação durante o dia e tudo congelaria durante a noite. Os movimentos que Newton observara são mantidos pela força inercial, mas, na origem, certamente “precisaram que um poder divino os produzisse”.⁵¹

De uma só penada, Newton derrubou séculos de tradição cristã. Até então, os teólogos diziam que a criação não pode nos revelar nada a respeito de Deus; na verdade, ela prova que Deus é incognoscível. As cinco vias de Tomás de Aquino mostram que, embora se possa provar que “o que todos os homens chamam de Deus” tirou algo do nada, é impossível saber o que Deus é. Mas Newton não tinha dúvida de que sua Mecânica Universal podia explicar todos os atributos divinos. O orientalista oxfordiano Edward Pococke (1604-91) lhe ensinara que o termo latino *deus* deriva do árabe *du* (senhor).⁵² Nas leis da gravidade que sustentam o universo, Newton viu a evidência desse domínio (*dominatio*) divino, a força irresistível que rege e controla o cosmo. Esse era o atributo divino fundamental: “É o domínio de um ser espiritual que constitui um Deus”.⁵³ Mas esse Deus dominador era muito diferente do autoesvaziante *Ein Sof* de Lúria ou do Deus kenótico da Trindade. Uma vez estabelecido o domínio como a qualidade divina por excelência, era possível inferir outros atributos. Um estudo do universo provava que o Deus que o criou devia ter inteligência, perfeição, eternidade, infinitude, onisciência e onipotência: “Isto é, ele continua através dos tempos e está presente de infinito a infinito; governa todas as coisas e sabe o que acontece e o que pode acontecer”.⁵⁴

Deus se reduziu a uma explicação científica e recebeu uma função cósmica claramente definível. Está de fato onipresente no universo, “não só virtual, como

substancialmente”, atuando sobre a matéria da mesma forma que a vontade atua sobre o corpo.⁵⁵ Em 1704, Newton já acreditava que todas as forças animantes da natureza eram manifestações físicas dessa presença divina, porém só expressava essa convicção a amigos íntimos.⁵⁶ Nenhuma força natural age independentemente de Deus. Deus está presente nas leis que concebera; a gravidade não é uma simples força da natureza, mas a atividade de Deus, explicou a Bentley. A gravidade é o “agente que, atuando sem cessar de acordo com certas leis, faz os corpos se moverem, atraindo-se mutuamente”.⁵⁷

O cego acaso sabia da existência da luz, conhecia sua refração e da maneira mais consciente dotou todas as criaturas de olhos para que dela fizessem uso? Essas e outras considerações semelhantes sempre levaram e sempre levarão a humanidade a acreditar que existe um Ser que criou todas as coisas e tem todas as coisas em seu poder e, portanto, deve ser temido.⁵⁸

A existência de Deus era agora uma consequência racional do intrincado plano do mundo.

Newton estava convencido de que essa crença — palavra que usava habitualmente na acepção moderna — inspirou a religião primordial da humanidade. Enquanto elaborava Principia, começou a escrever As origens filosóficas da teologia gentia, tratado no qual afirma que Noé fundou uma religião baseada na contemplação racional da natureza, sem escrituras reveladas, sem milagres e sem mistérios.⁵⁹ Noé e seus filhos cultuavam em templos que eram réplicas do universo heliocêntrico e os ensinavam a ver a natureza como “o Templo verdadeiro do grande Deus que adoravam”. Essa fé primordial foi “a mais racional de todas, até as nações a corromperem”. A ciência era o único meio de chegar a um entendimento correto do sagrado: “Pois não há como (sem revelação)** chegar ao conhecimento de uma Divindade, a não ser através da natureza”.⁶⁰ Portanto, o racionalismo científico era o que Newton chamou de “religião fundamental”. Mas foi corrompido com “lendas monstruosas, falsos milagres, veneração de relíquias, amuletos, a doutrina de espíritos ou demônios e sua intercessão, invocação e adoração e outras superstições pagãs desse naipe”.⁶¹ Newton se indignava sobretudo com as doutrinas da Trindade e da Encarnação, que, dizia, Atanásio e outros teólogos inescrupulosos do século IV impingiram aos fiéis.

Para Tomás de Aquino, a contemplação do cosmo revelara a existência de um mistério. Mas Newton detestava mistérios, que identificava com pura irracionalidade: “Em se tratando de religião, é próprio da parte fervorosa e supersticiosa da

humanidade sempre gostar de mistérios e por esse motivo gostar mais do que entende menos”, escreveu, irritado.⁶² Era extremamente perigoso definir Deus como um mistério, porque isso “leva à rejeição de sua existência. Interessa aos teólogos tornar a concepção [de Deus] tão fácil e agradável quanto possível, a fim de não expô-la a objeções e questionamentos”.⁶³ Para o racionalista dos primórdios da modernidade, a verdade não podia ser obscura, e, portanto, o Deus que era a Verdade devia ser tão racional e plausível como qualquer outro fato da vida.

A teologia científica de Newton logo se tornou crucial para a campanha contra o ateísmo. Nessa época de medo, as pessoas viam ateus em toda parte, mas ainda aplicavam o termo a qualquer indivíduo que desaprovassem, independentemente das crenças desse indivíduo; assim, ateísmo funcionava como uma imagem de descaminho que as ajudava a situar-se no instável espectro moral dos inícios da era moderna.⁶⁴ Na década de 1690, podia-se reconhecer um ateu pela embriaguez, pela fornicação ou pelas opiniões políticas equivocadas. Ainda não era possível sustentar a descrença. Certamente se duvidava, de quando em quando. John Bunyan (1628-88) descreve as “tempestades”, “as torrentes de blasfêmias”, a “confusão e perplexidade” que o acometiam, quando se perguntava “se realmente existe um Deus”.⁶⁵ Mas era praticamente impossível manter esse cepticismo, porque as dificuldades conceituais eram insuperáveis.⁶⁶ O céptico não encontraria apoio no pensamento mais avançado da época, segundo o qual as leis naturais brilhantemente descobertas pelos cientistas requeriam um legislador.⁶⁷ Sem um conjunto de razões convincentes, cada qual fundamentada em outra série de verdades cientificamente verificadas, a negação ateísta absoluta só podia ser um capricho pessoal ou um impulso passageiro.

Mas o medo do ateísmo persistiu, e, quando tentaram combater as “heresias” de Spinoza ou dos levellers, os teólogos instintivamente recorreram ao novo racionalismo científico. O padre e filósofo francês Nicolas Malebranche (1638-1715) baseou-se em Descartes para refutar o ateísmo. Outros seguiram Newton. O médico e químico irlandês Robert Boyle (1627-91), membro fundador da Royal Society, estava convencido de que os intrincados movimentos do universo mecanicista provavam a existência de um engenheiro divino. Encomendou uma série de palestras destinadas a combater o ateísmo e a superstição, apresentando ao público as descobertas da nova ciência. Líderes cristãos como John Tillotson (1630-94), arcebispo de Cantuária, ansiavam por abraçar essa religião científica porque viam a razão como o caminho mais confiável para chegar à verdade. Os conferencistas de Boyle eram newtonianos ardorosos, e o próprio Newton apoiou a iniciativa.⁶⁸

Em suas palestras, Richard Bentley afirmou que o eficiente mecanismo do cosmo demandava um planejador onipotente e benigno. Samuel Clarke (1675-1729), que pronunciou as conferências em 1704, sustentou que “quase tudo no mundo nos demonstra essa grande verdade; e fornece provas irrefutáveis de que o mundo e todas as coisas nele existentes são efeitos de uma causa inteligente e consciente”.⁶⁹ Só a matemática e a ciência podiam rebater os argumentos de ateus como Spinoza; portanto, só podia haver “um único método ou linha contínua de argumentação”.⁷⁰ A Mecânica Universal de Newton provava o que as Escrituras sustentam há muito tempo: “Ele é o Grande, acima de todas as suas obras, o magnífico Senhor, esplendidamente grande”.⁷¹ Newton finalmente refutara os cépticos que pensavam que “todos os argumentos da natureza são favoráveis ao ateísmo e à irreligião”.⁷²

As conferências de Clarke causaram profunda impressão, contribuindo em muito para consagrá-lo como o teólogo mais importante do momento. Seu Deus era tangível: “Não existe o que os homens chamam de curso da natureza ou força da natureza. [Isso] nada mais é que a vontade divina, produzindo certos efeitos de maneira metódica, constante e uniforme”.⁷³ Deus se tornara uma simples força da natureza. A teologia agora estava nas mãos da ciência. Na época, parecia uma boa solução. Após o desastre da Guerra dos Trinta Anos, uma ideologia racional, capaz de controlar a turbulência da religião nos primórdios da modernidade, parecia essencial para a sobrevivência da civilização. Mas a nova religião científica estava tornando Deus inacreditável. Reduzindo-o a uma explicação científica, os cientistas e teólogos do século XVII transformavam-no num ídolo, em mera projeção humana. Enquanto Basílio, Agostinho e Tomás de Aquino insistiam que o mundo natural não podia nos dizer nada sobre Deus, Newton, Bentley e Clarke afirmavam que a natureza podia nos dizer tudo que precisávamos saber a respeito do divino. Deus já não era transcendente, já não era inacessível à linguagem e aos conceitos. Como Clarke mostrou, sua vontade podia ser mapeada, medida e definitivamente provada em doze proposições claras e distintas. No tocante à religião, as pessoas começavam a depender da nova ciência. O que aconteceria quando uma nova geração de cientistas encontrasse mais uma explicação definitiva para o universo?

* Filosofia era sinônimo de ciência.

** No manuscrito, as palavras entre parênteses foram acrescentadas posteriormente, acima da linha.

9. Iluminismo

Para muitos integrantes da elite esclarecida, o século XVIII foi sensacional. A Guerra dos Trinta Anos se tornara uma lembrança distante, porém marcante, e havia a firme determinação de impedir que a Europa voltasse a ser presa de um fanatismo tão destrutivo. Como disse Locke, os cientistas mostraram que o mundo natural fornecia evidências suficientes de um criador, de modo que ninguém mais precisava de igrejas impingindo ensinamentos. Pela primeira vez na história, homens e mulheres estavam livres para descobrir a verdade por si mesmos.¹ Uma nova geração de cientistas parecia confirmar a convicção de Newton sobre o plano grandioso do universo. A invenção das lentes de aumento abriu outro mundo novo que produzia mais evidências do planejamento e do desígnio divinos. O microscopista holandês Antony van Leeuwenhoek (1632-73) observara, pela primeira vez, bactérias, espermatozoides, as fibrilas e estrias dos músculos e a complexa estrutura do marfim e do cabelo. Todas essas maravilhas pareciam apontar uma inteligência suprema, que agora as extraordinárias conquistas da razão humana podiam revelar.

*Partindo da Europa, o novo conhecimento propagou-se rapidamente e chegou às colônias americanas, onde o prolífico escritor e clérigo Cotton Mather (1663-1728) — cujo pai, Increase (1639-1723), havia sido amigo de Robert Boyle — empreendeu suas próprias investigações microscópicas e foi o primeiro a realizar experiências com hibridação de plantas. Mather acompanhava com interesse a evolução da ciência europeia e, em 1714, foi admitido na Royal Society. Em 1721, publicou *The Christian Philosopher*, o primeiro livro sobre ciência acessível ao leitor médio americano. Significativamente, era também uma obra de apologética religiosa. Segundo o autor, a ciência constituía um “magnífico incentivo à religião”;² o universo inteiro podia ser*

visto como um templo, “construído e aparelhado por aquele Arquiteto onipotente”.³ Essa fé “filosófica”, que tanto cristãos quanto sarracenos podiam aceitar, transcenderia as nefastas disputas doutrinárias entre as seitas e resolveria as divisões de classe: “Eis uma religião que será incontroversa; uma religião que suscitará a admiração de todos, poderosos e humildes; retomarei o termo: uma religião filosófica; e, não obstante, quão evangélica!”.⁴ Era realmente uma proclamação da boa-nova (evangelion). As leis de Newton revelaram o plano grandioso do universo, que apontava diretamente para o Deus criador; por essa religião, “o ateísmo é agora apupado e escorraçado do mundo para sempre”.⁵

No entanto, Mather mostrou como era fácil as velhas crenças coexistirem com as novas. Na década de 1680, ele advertiu os fiéis de que Satanás via a Nova Inglaterra como seu território e travara uma campanha implacável contra os colonos. Satanás era responsável pelas guerras com os indígenas, pela epidemia de varíola e pelo declínio de devoção que tanto amedrontaram a comunidade puritana. Em *Memorable Providences Relating to Witchcraft and Possessions* (1689), Mather contribuiu em muito para alimentar os temores que explodiram nos infames Julgamentos das Bruxas de Salem (1692), nos quais desempenhou importante papel. Sua fé na racionalidade científica não conseguira aplacar seus próprios demônios, nem sua convicção de que maus espíritos espreitavam por toda parte, prontos para destruir a colônia.

Mas, apesar da explosão de irracionalidade em Salem, americanos cultos conseguiam participar do movimento filosófico conhecido como Iluminismo. Na Europa e nas colônias do Novo Mundo, uma elite de intelectuais acreditava que a humanidade começava a libertar-se da superstição e logo ingressaria numa nova e gloriosa era. A ciência permitia controlar a natureza como nunca; as pessoas viviam mais e se sentiam mais confiantes em relação ao futuro. Alguns europeus já faziam seguro de vida.⁶ Agora os ricos estavam dispostos a reinvestir capital sistematicamente, na expectativa da inovação constante e da contínua prosperidade dos negócios.

Para estar em dia com essas empolgantes novidades, a religião teria de mudar, e, assim, os filósofos do Iluminismo conceberam uma nova forma de teísmo, baseada inteiramente na razão e na ciência newtoniana, denominada deísmo. Não é verdade que o deísmo era meio caminho andado na direção da completa negação de Deus.⁷ Os deístas eram apaixonados por Deus e quase obcecados por religião. Como Newton, acreditavam que haviam descoberto a fé primordial subjacente à antiga narrativa bíblica. Difundiam sua religião racional com um zelo quase missionário, pregando a salvação através do conhecimento e da instrução. A ignorância e a superstição

tornaram-se os novos pecados originais. Os teólogos Matthew Tindal (1655-1733) e John Toland (1670-1722), nas Ilhas Britânicas, o filósofo François Marie Arouet, conhecido como Voltaire (1694-1778), na França, e o cientista e filósofo Benjamin Franklin (1706-90) e o estadista Thomas Jefferson (1743-1826), nos Estados Unidos, buscavam colocar a fé sob o controle da razão. Os philosophes iluministas queriam que cada indivíduo entendesse as verdades reveladas pela ciência e aprendesse a raciocinar e discernir corretamente.⁸ Inspirados na visão newtoniana de um universo regido por leis imutáveis, indignavam-se com um Deus que interferia aleatoriamente na natureza, operando milagres e desvendando mistérios inacessíveis a nosso raciocínio.

Voltaire definiu deísmo em seu Dicionário filosófico (1764). Como Newton, achava que a verdadeira religião devia ser “fácil”, com verdades claramente discerníveis, e, sobretudo, devia ser tolerante.

*Não seria aquela que ensinasse muita moralidade e pouquíssimos dogmas? Que tendesse a tornar os homens justos, sem os tornar absurdos? Que não nos ordenasse crer em coisas impossíveis, contraditórias, ofensivas à divindade e perniciosas ao gênero humano, e que não ousasse ameaçar com punição eterna qualquer indivíduo dotado de bom-senso? Não seria aquela que não sustentasse suas crenças com carrascos e não inundasse a terra com sangue por causa de sofismas ininteligíveis? [...] Que ensinasse tão somente a adoração de um único deus, a justiça, a tolerância e a humanidade?*⁹

Marcado pela disputa teológica e pela violência da Reforma e da Guerra dos Trinta Anos, o deísmo europeu era anticlerical, mas não contrário à religião em si. Os deístas precisavam de Deus. Como Voltaire assinalou numa frase famosa, se Deus não existisse, seria necessário inventá-lo.

O Iluminismo foi a culminância de uma visão que desde muito vinha se formando com base na ciência mecanicista de Galileu, na busca de uma certeza autônoma empreendida por Descartes e nas leis cósmicas de Newton; e, no século XVIII, os philosophes acreditavam ter chegado a um modo uniforme de avaliar o conjunto da realidade. A razão era o único caminho da verdade. Os philosophes estavam convencidos de que os processos naturais normais descobertos pela ciência podiam explicar a religião, a sociedade, a história e o mecanismo da mente humana. Porém sua ideologia racional dependia totalmente da existência de Deus. O ateísmo que conhecemos hoje ainda era intelectualmente inconcebível. Voltaire o via como um “mal monstruoso”, mas estava certo de que, tendo os cientistas encontrado provas definitivas da existência de Deus, havia em sua época “menos ateus que nunca”.¹⁰ Para Jefferson, era impossível que qualquer mente normal contemplasse o plano

manifesto em cada átomo do universo e negasse a necessidade de um poder superior.¹¹ “Se os homens admiram tanto os filósofos, porque descobrem uma pequena parte da sabedoria que fez todas as coisas”, Cotton Mather escreveu, “devem ser completamente cegos os que não admiram essa sabedoria.”¹² A ciência não poderia explicar suas descobertas sem Deus; Deus era uma necessidade científica, tanto quanto teológica. Não crer em Deus parecia tão inaceitável quanto não crer na gravidade. Abandonar Deus significaria abandonar a única explicação científica do mundo realmente convincente.

Essa ênfase na prova, pouco a pouco, mudou a concepção de crença. Jonathan Edwards (1703-58), teólogo calvinista da Nova Inglaterra, conhecia bem a ciência newtoniana e estava se afastando tão radicalmente da ideia de um Deus intervencionista que negava a eficácia da súplica. Mesmo assim, continuou defendendo a velha noção de crença, que, dizia, envolvia muito mais que simplesmente “confirmar algo mediante testemunho”. Não se tratava apenas de pesar evidências: a fé implicava “estima e afeição” às verdades da religião, bem como submissão intelectual.¹³ Não podia haver crença verdadeira sem envolvimento emocional e moral na busca religiosa. Alguns discordavam. Jefferson definiu crença como “a anuência da mente a uma proposição inteligível”.¹⁴ Jonathan Mayhew, pastor da West Church de Boston entre 1747 e 1766, convidou seus paroquianos a suspender a crença ou a descrença em Deus até que tivessem “examinado imparcialmente a questão e encontrado evidências de um lado ou de outro”.¹⁵

No entanto, Mayhew, como Mather, nem sempre era coerente. Pregava sermões sobre o fogo do inferno e a importância de uma intimidade pessoal com um Deus que atendia às preces e interferia na vida dos fiéis, e esse deísmo temperado com *mythos* tradicional era mais comum que a fé austera de radicais como Toland. Poucos indivíduos conseguiam sustentar um deísmo coerente. A maioria mantinha crenças cristãs tradicionais, mas fazia o possível para expurgá-las do “mistério”. No século XVIII, uma teologia um tanto paradoxal estava em andamento. No reino sobrenatural, Deus continuava sendo um Pai misterioso e amoroso que atuava na vida de seus adoradores. Já no mundo natural, foi obrigado a retirar-se: ele o criou, sustentou-o e estabeleceu suas leis, porém não fez mais intervenções diretas, quando o mecanismo passou a funcionar sozinho. No passado, o *brahman* era idêntico ao *atman* de cada ser; o *intellectus* era a melhor parte da razão humana. A natureza e a sobrenatureza não eram hermeticamente distintas; agora começavam a parecer opostas.¹⁶ Os filósofos estavam descobrindo outras leis naturais que regiam a vida humana sem qualquer

referência a Deus. Adam Smith (1723-90) expôs as leis da economia que determinavam a riqueza das nações; Voltaire via a moralidade como um fato puramente social; e a história científica de Edward Gibbon (1737-94) trabalhava apenas com causas naturais. A polaridade entre natural e sobrenatural era apenas um dos dualismos — mente e matéria, Igreja e Estado, razão e emoção — que caracterizariam a consciência moderna em sua luta para entender os paradoxos da realidade.

O pensamento iluminista envolveu um número relativamente pequeno de indivíduos. Nem todos acatavam a nova religião científica. A ideologia não conformista dos levellers, dos quakers e dos diggers sobrevivia entre os ingleses alfabetizados da classe baixa como parte de uma oposição ao establishment.¹⁷ A teoria científica de que a matéria era inerte e passiva e só podia movimentar-se pela ação de uma força superior estava associada a políticas que tentavam privar as camadas humildes de independência e autonomia. Os alfabetizados que se rebelaram contra a Inglaterra industrializada e foram deportados para a Austrália levaram consigo esse ideal comunitário e se denominaram diggers. Na ala conservadora ou provinciana da Igreja da Inglaterra, a teologia newtoniana encontrou forte oposição, que pode ter sido mais ampla do que os historiadores acreditam.¹⁸ John Hutchinson (1674-1737), seu principal adversário, tinha numerosos seguidores. O eminente médico George Cheyne (1671-1743) fora newtoniano fervoroso na juventude, mas depois se desencantou com o anglicanismo liberal e com a nova ciência, com sua ênfase na indução e no cálculo. Tornou-se um metodista anti-establishment. George Horne (1730-92), bispo de Norwich, reclamou em seu diário particular que os seguidores de Hutchinson não progrediam, que o clero liberal inventara uma religião natural que era um mero simulacro do cristianismo autêntico e que o deísmo “escurecera o Sol”.¹⁹ A matemática não podia proporcionar a mesma certeza da verdade revelada, e a religião natural não passava de um stratagem para fazer as pessoas andarem na linha. Tornara o “cristianismo inútil, exceto para manter as sociedades em ordem, [pois] se fosse para tumultuá-las, melhor seria não haver Cristo”.²⁰

Infelizmente, muitos associavam a ideologia newtoniana ao governo coercivo. Como numa reação contra a fé racional, um punhado de fervorosos movimentos pietistas floresceu na Era da Razão. O líder religioso alemão Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-60) dizia que a fé não estava “nos pensamentos nem na cabeça, mas no coração”.²¹ Deus não era um fato objetivo, logicamente provável, mas “uma

presença na alma”.²² As doutrinas tradicionais não eram verdades puramente abstratas; se não se expressassem em termos práticos, na vida cotidiana, se tornariam letra morta. Os acadêmicos se divertiam “tagarelando sobre os mistérios da Trindade”, porém o sentido da doutrina estava nos exercícios espirituais; a encarnação não era um fato histórico que ocorrera num passado distante, mas expressava o mistério de um novo nascimento no indivíduo.²³

Os pietistas que optavam pela “religião do coração” não estavam se rebelando contra a razão, mas apenas recusando-se a reduzir a fé a uma convicção meramente intelectual. John Wesley (1703-91) era fascinado pelo Iluminismo e tentou aplicar à espiritualidade um “método” científico e sistemático; seus metodistas seguiam um severo regime de oração, estudo bíblico, jejum e boas ações. Entretanto, ele dizia que a religião não era uma doutrina na cabeça, e sim uma luz no coração. “Não colocamos a maior ênfase de nossa religião em opiniões, certas ou erradas”, explicou. “Ortodoxia ou opinião correta é, quando muito, apenas uma ínfima parte da religião, se é que pode ser alguma parte dela.”²⁴ Talvez fosse bom que as evidências racionais do cristianismo se atravancassem, pois isso faria as pessoas “olharem para dentro de si mesmas” e “atentarem nessa mesma luz”.²⁵ O pietismo partilhava muitos dos ideais iluministas: desconfiava da autoridade externa, alinhava-se com os modernos em oposição aos antigos, valorizava a liberdade e empolgava-se com a possibilidade do progresso.²⁶ Mas se recusava a abandonar velhas formas de religião e abraçar uma devoção racionalizada.

Sem disciplina, porém, a religião do coração podia facilmente degenerar em sentimentalismo e até em histeria. Vimos que Eckhart, o autor da Nuvem, e Dionísio, o Cartusiano, se preocupavam com uma religiosidade que confundia estados afetivos com presença divina. A tendência iluminista de opor coração e mente podia significar que uma fé incapaz de fazer uma autoavaliação inteligente descambava em excessos emocionais. Foi o que se evidenciou durante a revivescência religiosa conhecida como o Primeiro Grande Despertar, que ocorreu na colônia americana de Connecticut em 1734. A morte repentina de dois jovens na comunidade de Northampton provocou um fervor religioso que, como uma epidemia, logo se espalhou para Massachusetts e Long Island. Ao cabo de seis meses, trezentos moradores experimentaram conversões e “renascimentos”, sua vida espiritual alternando-se entre píncaros sublimes e abismos devastadores, quando sofriam intenso sentimento de culpa e crises de depressão. Quando a revivescência esmoreceu, um homem cometeu suicídio, convencido de que a perda da alegria extática significava sua predestinação ao inferno. Na espiritualidade

pré-moderna, rituais como os mistérios eleusinos tinham de ser concebidos com muito cuidado para levar os devotos por extremos de emoção até o outro lado. Em Northampton, porém, segundo o novo culto americano da liberdade, esse tipo de supervisão não existia, tudo era espontâneo e livre, e podia-se percorrer toda uma gama de emoções — o que, para alguns, acabaria sendo fatal.

Havia um paradoxo no Iluminismo.²⁷ Os filósofos diziam que os indivíduos tinham de pensar por si mesmos, e, no entanto, eles só podiam pensar em conformidade com o método científico. Outras maneiras mais intuitivas de chegar a diferentes tipos de verdade eram menosprezadas de um modo que se revelaria altamente problemático para a religião. Na França e na América, líderes revolucionários pregavam a doutrina da liberdade irrestrita com imensa paixão e entusiasmo, porém sua doutrina da natureza era rigorosamente mecânica: o movimento e a organização de cada componente do universo eram completamente determinados pela interação das partículas que o formavam e pela férrea lei da natureza. Como a religião, a ciência também estava sujeita à exploração política. Na Inglaterra, a cosmologia de Newton era usada para endossar um sistema social em que a classe alta governava a classe baixa. Na França, Luís XIV, o Rei Sol, presidia uma corte cujos integrantes giravam obsequiosamente a seu redor, cada qual na órbita que lhe cabia. Crucial para essa visão política e para a ciência newtoniana era a doutrina que afirmava a passividade da matéria e, por conseguinte, a necessidade de uma força superior que a ativasse e controlasse. Quem questionava isso se via associado com movimentos radicais e geralmente se tornava malvisto perante o establishment.²⁸

Mais ou menos como Spinoza, John Toland acreditava que Deus era idêntico à natureza e, portanto, a matéria não era inerte, mas vital e dinâmica: morreu em abjeta pobreza. Locke achava que algumas substâncias materiais podiam ser capazes de “pensar” e realizar processos racionais. Seu passado radical — esteve envolvido na turbulência que precedeu a Revolução Gloriosa de 1688 — obrigou-o a fugir para a Holanda, onde viveu durante seis anos com o nome de sr. Van der Linden. O ministro presbiteriano e químico Joseph Priestley (1733-1804), que permaneceu estrangeiro durante toda a vida — estudou em Daventry, e não em Oxford, e exerceu seu ministério nas províncias —, dizia que a teoria newtoniana não dependia realmente da inércia da matéria. Quando se manifestou a favor da Revolução Francesa de 1789, uma multidão de Birmingham incendiou sua casa, e ele migrou para a América.

Outros questionavam a suposta existência de um único método para alcançar a verdade. Segundo Giambattista Vico (1668-1744), professor de retórica na

Universidade de Nápoles, o método histórico é tão confiável quanto o científico, porém sua base intelectual é diferente.²⁹ O estudo da retórica mostra que saber a quem o filósofo se dirige e conhecer o contexto de seu discurso tem tanta importância quanto entender o conteúdo desse discurso. A matemática é crucial para a nova ciência; produz resultados claros e distintos, aplicáveis a todos os campos de estudo. Mas é, essencialmente, um jogo concebido e controlado por seres humanos. Se aplicarmos o método matemático a um material alheio ao intelecto humano — à cosmologia, por exemplo —, não haverá a mesma adequação. Como a natureza atua independentemente de nós, não podemos entendê-la tão a fundo quanto algo que nós mesmos criamos. Mas podemos conhecer a história a fundo, porque as civilizações são criações humanas. Então, por que os filósofos modernos investem todas as suas energias no “estudo do mundo da natureza, que, tendo sido criado por Deus, só Deus conhece”?³⁰

O estudo da história depende do que Pascal chama de “coração”. Segundo Vico, em vez de usar o pensamento lógico, dedutivo, o historiador deve usar a imaginação (fantasia) e entrar empaticamente no mundo do passado. Quando estuda o passado, ele tem de voltar-se para dentro, reconstituir as fases de seu próprio desenvolvimento e, assim, compreensivamente, reconstituir os estágios da evolução de determinada cultura. Examinando suas metáforas e suas imagens, descobre as ideias preconcebidas que unem uma sociedade, o senso comum que vem a ser “um julgamento sem qualquer reflexão, universalmente partilhado por um grupo inteiro, um povo inteiro, uma nação inteira”.³¹ Mediante esse processo de introspecção o historiador consegue apreender um princípio interno integrador que o habilita a avaliar a singularidade de cada civilização. Não existem verdades absolutas; o que é verdadeiro numa cultura não é em outra; símbolos que funcionam para um povo não significam nada para outros. Só entendemos a rica variedade da natureza humana quando aprendemos a nos situar, imaginativa e compassivamente, no contexto em que se desenvolve uma proposição ou uma doutrina.

Vico parece sentir a presença de uma lacuna — que não havia antes — entre a ciência e as humanidades.³² O método científico ensina o observador a distanciar-se do que está investigando, porque é essencial para a ciência que o resultado de um experimento seja sempre o mesmo, independentemente de quem o realiza. A verdade objetiva aspira a ser independente do contexto histórico, mantendo-se inalterada em qualquer época ou cultura. Esse tipo de abordagem tende a canonizar o presente, pois projetamos o que acreditamos e consideramos crível no passado ou numa civilização

cujos símbolos e pressupostos talvez sejam diferentes dos nossos. Para Vico essa avaliação superficial de sociedades distintas e períodos históricos distantes é uma presunção de estudiosos ou governantes: “É mais uma propriedade da mente humana que, quando não conseguem formar nenhuma ideia de coisas remotas ou desconhecidas, os homens as julgam pelo que lhes é familiar e próximo”.³³

Vico toca num ponto importante. O método científico funciona muito bem com objetos, porém é menos convincente quando aplicado a pessoas ou a artes. Não tem competência para avaliar a religião, que é inseparável dos complexos seres humanos que a praticam e, como as artes, cultiva uma percepção baseada na imaginação e na empatia. O cientista concebe uma teoria e depois procura comprová-la experimentalmente; a religião percorre o caminho oposto, e seus insights derivam da experiência prática. Enquanto a ciência se ocupa de fatos, a verdade religiosa é simbólica, e seus símbolos variam de acordo com o contexto; mudam à medida que a sociedade muda, e é preciso entender o motivo dessas mudanças. Como as artes, a religião é transformadora. Enquanto o cientista deve se manter imparcial em relação ao objeto de suas investigações, o religioso deve modificar-se em contato com os símbolos de sua fé — mais ou menos como nosso ponto de vista pode transformar-se permanentemente quando contemplamos um grande quadro.

Jean-Jacques Rousseau (1712-78), filósofo, educador e ensaísta genebrino que se estabelecera em Paris, chegou a muitas das mesmas conclusões de Vico. Não partilhava o otimismo dos philosophes em relação ao progresso. Via a ciência como um fator de divisão, porque pouca gente podia participar da Revolução Científica, e a maioria ficava para trás. O resultado era que as pessoas viviam em mundos intelectuais distintos. O racionalismo científico, que cultivava uma objetividade desapassionada, podia encobrir “a repugnância natural de presenciar a morte ou o sofrimento de qualquer ser sensível”.³⁴ Rousseau achava que o conhecimento se tornara cerebral, e, no entanto, deveríamos ouvir o coração. Para ele, “coração” não era equivalente a emoção; referia-se a uma atitude receptiva de espera silenciosa — semelhante à *hesychia* grega —, uma disposição para ouvir os impulsos instintivos, que precedem nossas palavras e pensamentos conscientes. Em vez de escutar apenas a razão, deveríamos aprender a ouvir essa voz tímida da natureza como um antídoto para o raciocínio agressivo daqueles filósofos que procuravam dominar as emoções e controlar os elementos mais refratários da vida.³⁵

Em seu romance *Émile* (1762), Rousseau tenta mostrar como se poderia inculcar essa atitude em alguém. O autoesvaziamento da *kenosis* é uma parte crucial do

programa. O amour-propre (amor-próprio) aprisiona a alma em si mesma e corrompe o raciocínio com egoísmo e arrogância. Assim, antes de chegar à idade da razão, a criança deveria aprender a não dominar os outros; em vez de receber uma educação puramente teórica, deveria cultivar a virtude da compaixão através de ações disciplinadas. Graças a esse treinamento, seu raciocínio não estaria distorcido pelo egoísmo, quando finalmente se desenvolvesse. No romance, Émile só consegue convencer Sophie, que representa a sabedoria, a tornar-se sua esposa quando se dispõe a abrir mão de seu afeto por ela: “O medo de perder tudo te impedirá de ter tudo”.³⁶ Rousseau não estava interessado no cristianismo, cujo Deus se tornou, a seu ver, mera projeção dos desejos humanos. Buscava o Deus que transcende as velhas doutrinas, uma divindade que seria descoberta pela kenosis, pela compaixão e pela humilde contemplação da majestade do universo.

★ ★ ★

Rousseau alimentava a paixão revolucionária que tornaria o Iluminismo francês mais radical e político. O que não ocorria nos Estados Unidos. Ao contrário da Revolução Francesa, a Guerra da Independência Americana contra a Inglaterra (1775-83) não tinha nenhuma dimensão antirreligiosa. Seus líderes — George Washington (1732-99), John Adams (1735-1826), Jefferson e Franklin — a viam como uma luta secular e pragmática contra uma potência imperial. A Declaração da Independência, redigida por Jefferson, é um documento iluminista modernizador, baseado na noção de direitos humanos exposta por Locke e afinado com os modernos ideais de autonomia, independência e igualdade em nome do Deus da natureza. Os colonos, em sua vasta maioria, não podiam acatar o deísmo de seus líderes e desenvolveram uma forma de calvinismo revolucionário que lhes permitia participar da luta.³⁷ Quando seus líderes falavam de liberdade, eles pensavam na liberdade dos filhos de Deus, anunciada por São Paulo;³⁸ lembravam-se da luta heroica de seus ancestrais puritanos contra o tirânico anglicanismo da Velha Inglaterra; e alguns acreditavam que, graças à revolução, em breve Jesus instauraria o Reino de Deus na América.³⁹ Essa ideologia cristã era uma versão calvinista das convicções de Adams — que via a colonização da América como parte do plano divino para o esclarecimento de toda a humanidade⁴⁰ — e de Thomas Paine (1737-1809) — para quem “está em nosso poder refazer o

mundo”.⁴¹ Ao contrário dos europeus, os americanos não consideravam a religião opressiva, mas sim uma força libertadora que lhes permitia reagir criativamente ao desafio da modernidade e chegar aos ideais iluministas por seus próprios meios.

Na França, porém, a religião era uma parte do Ancien Régime que precisava ser eliminada. Havia até um ateísmo incipiente, que negava a existência de Deus. Jean Meslier, pároco exemplar, morreu cansado da vida, em 1729, e deixou seus parcos pertences para suas ovelhas. Entre seus papéis, encontrou-se o manuscrito de seu Testamento, no qual declarava que o cristianismo era um engodo. Meslier nunca se atreveu a dizer isso abertamente, mas agora não tinha nada a temer. A religião era apenas um artifício para subjugar as massas. Os evangelhos estavam repletos de contradições internas e tinham sido adulterados. Os milagres, visões e profecias que deveriam provar a revelação divina eram inacreditáveis em si mesmos, e as doutrinas da Igreja eram manifestamente absurdas, assim como as provas de Descartes e Newton. A matéria não precisava de Deus para entrar em movimento; era dinâmica e se movia por seu próprio impulso, e sua existência não dependia de nada além de si mesma. Voltaire divulgou o manuscrito em seu círculo, depois de modificá-lo para fazer de Meslier um deísta respeitável. O Testamento contém o germe de grande parte da futura crítica ateísta. Mostra que a nova moda de provar a existência de Deus podia facilmente produzir o efeito contrário do esperado; também mostra uma relação entre o desejo de mudanças sociais e a teoria da matéria dinâmica.

Na França, como na Inglaterra, quem não pertencia ao establishment criticava a crença inabalável dos iluministas na inércia da matéria. Em 1706, Jean Pigeon (1654-1735), um militar autodidata com pendor para a física mecânica, presenteou Luís XIV com uma maquete do sistema copernicano que ele mesmo fizera.⁴² Mas descobriu que a experiência de construir seu próprio universo tirou todo o encanto da criação; de repente Deus parecia pouco mais que um artesão. Pigeon também chegou à conclusão de que a matéria não era passiva, afinal. Seu genro, André Pierre Le Guy de Prémontval (1716-64), pregou, a vastas plateias, o evangelho da matéria dinâmica e de um Deus menor até que foi obrigado a fugir para a Holanda. Julien Offray de La Mettrie (1709-51) também se refugiou nos Países Baixos, onde publicou *O homem, uma máquina* (1748), obra na qual ridiculariza a física cartesiana e afirma que a inteligência é inerente à estrutura material dos organismos. Para ele, Deus é simplesmente irrelevante.⁴³ O texto inclui uma conversa com outro céptico, que anseia pela destruição da religião.

*Chega de guerras teológicas, chega de soldados da religião — terríveis soldados! A natureza infectada com veneno sagrado restaurará seus direitos e sua pureza. Surdos a todas as outras vozes, os mortais tranquilos seguirão apenas os ditames espontâneos de seu próprio ser, os únicos comandos que nunca podem ser desprezados impunemente e que, sozinhos, podem nos conduzir à felicidade pelos aprazíveis caminhos da virtude.*⁴⁴

As pessoas estavam fartas da intolerância das igrejas. Mas poucas se dispunham a romper inteiramente com a religião. O próprio La Mettrie tomou o cuidado de distanciar-se das opiniões dos “pobres-diabos” que citava.

*Mas, em 1749, o romancista Denis Diderot (1713-84) foi aprisionado em Vincennes por escrever um texto ateu. Quando jovem, havia sido fervorosamente religioso e até cogitou tornar-se jesuíta. Quando seu ardor adolescente esmoreceu, juntou-se aos philosophes e estudou biologia, fisiologia e medicina, mas ainda não abandonou a religião. Como bom deísta, procurou evidências racionais em Descartes e Newton para combater o ateísmo em seus *Pensées philosophiques*, e cada vez mais se dedicou à biologia, que, aliada à microscopia, conseguiria encontrar provas da existência de Deus nas minúcias da natureza. Mas não estava plenamente convencido. Achava que devíamos submeter a rigoroso escrutínio crítico até nossas crenças mais caras e começou a frequentar as palestras do círculo de Pigeon, onde tomou conhecimento de novos e inquietantes experimentos. Em 1741, o zoólogo suíço Abraham Trembley constatou que a hidra pode regenerar-se, quando cortada ao meio. Em 1745, o padre John Turbeville Needham descobriu que criaturas minúsculas se reproduzem espontaneamente num molho putrefato, e que todo um mundo de organismos infinitesimais habita uma gota de água, surgindo e morrendo só para ser substituídos por outros em questão de minutos. Diderot deve ter pensado que o cosmo inteiro talvez fosse como essa gota de água, incessantemente criando e recriando a si mesmo sem a intervenção de um criador.*

*Em 1749, Diderot publicou o texto que o levou à prisão: Carta sobre os cegos para uso dos videntes, tratado sob a forma de um diálogo fictício entre Nicholas Saunderson, o matemático cego de Cambridge, e Gervase Holmes, o ministro anglicano que representa a ortodoxia newtoniana.*⁴⁵ *Saunderson está em seu leito de morte e, como não pode ver nenhuma das maravilhas que tanto impressionam Holmes, não encontra consolo na prova da existência de Deus apresentada por Newton. Só pôde contar com ideias matematicamente verificáveis e, por meio delas, acabou chegando à negação absoluta da existência de Deus. Acredita que, no começo dos tempos, não havia sinal de Deus — apenas partículas rodopiando no vazio. A evolução de nosso mundo provavelmente foi muito mais arbitrária e confusa que o processo organizado e*

consciente descrito por Newton. Aqui, Diderot faz Saunderson imaginar um processo de brutal seleção natural. O plano que vemos no universo se deve simplesmente à sobrevivência dos mais aptos. Sobreviveram apenas os animais “cujo mecanismo não apresentava nenhuma falha importante e que eram capazes de sustentar a si mesmos”,⁴⁶ enquanto os que nasceram sem cabeça, patas ou intestino pereceram. Mas tais aberrações ainda ocorrem. “Olhe para mim, senhor Holmes”, diz Saunderson. “Não tenho vista. O que fizemos a Deus, o senhor e eu, para que um de nós tenha esse órgão, enquanto o outro não o tem?”⁴⁷ É inútil contar com Deus para solucionar esses problemas insolúveis: “Meu bom amigo, senhor Holmes, confesse sua ignorância”, Saunderson conclui.⁴⁸

Quando Voltaire o criticou numa carta, Diderot, na prisão, respondeu que essas não eram suas opiniões. “Creio em Deus, mas vivo muito bem com os ateus”, escreveu. A verdade é que, para ele, fazia pouca diferença Deus existir ou não. Deus se tornara uma verdade sublime, porém inútil. “É muito importante não confundir cicuta com salsa, mas acreditar ou não acreditar em Deus não tem a menor importância.”⁴⁹ Ao ser libertado, Diderot recebeu um convite de Ephraim Chambers para editar a *Cyclopedia* (1727), mas transformou-a por completo, fazendo da *Encyclopédie* uma arma crucial em sua campanha pelo esclarecimento da sociedade. Todos os grandes philosophes contribuíram, e, embora fosse constantemente ameaçado com o exílio ou a prisão, Diderot conseguiu produzir o último volume, em 1765.

Um de seus editores foi Paul Heinrich Dietrich (1723-89), barão D’Holbach, que presidia um salão na rue Royale com fama de ser um antro de ateus, embora só três de seus frequentadores assíduos negassem a existência de Deus. Em 1770, D’Holbach publicou, com a ajuda de Diderot, *O sistema da natureza*, que reúne as discussões dos salonistes. Antiteísta ardoroso, o barão queria substituir a religião pela ciência. Não havia causa final, nem verdade superior, nem plano grandioso. A natureza criara a si mesma e se mantinha em movimento, cumprindo todas as funções tradicionalmente atribuídas a Deus.

*A natureza não é uma obra; sempre existiu por si mesma; é em seu seio que tudo se opera; ela é um imenso laboratório, equipado com os materiais, e produz os instrumentos dos quais se utiliza para agir. Todas as suas obras são efeitos de sua própria energia e dos agentes ou causas que ela cria, que ela contém, que ela aciona. Elementos eternos, incriados, indestrutíveis, sempre em movimento, combinando-se de várias maneiras, dão origem a todos os fenômenos que nossos olhos contemplam.*⁵⁰

Os seres humanos esclarecidos aprenderam a examinar o mundo racionalmente, banir da mente a ilusão de Deus e pensar por si mesmos. Só a ciência poderia validar a moralidade, a religião, a política e até as artes.⁵¹

Para D'Holbach, a religião nasceu da fraqueza, do medo e da superstição; as pessoas criaram deuses para preencher as lacunas de seu conhecimento, e, assim, a crença religiosa era um ato de covardia intelectual e desespero. Os primeiros homens personificaram as forças da natureza, criando divindades à sua própria imagem, mas, no fim, acabaram fundindo todos esses pequenos deuses numa enorme divindade que era mera projeção de seus medos e desejos. Seu Deus não passava de “um homem gigantesco, exagerado”, que se tornou inacreditável e ininteligível “por reunir qualidades incompatíveis”.⁵² Deus era uma quimera incompreensível, uma simples negação das limitações humanas.⁵³ Sua infinitude, por exemplo, apenas indicava que ele não tinha limites espaciais, mas esse era um ser absolutamente inconcebível. Como conciliar a bondade de um Deus onipotente com o sofrimento humano? Essa teologia incoerente estava fadada a desintegrar-se na Era da Razão. Descartes, Newton, Malebranche e Clarke, que tentaram salvar Deus, não passavam de ateus disfarçados. Clarke, por exemplo, supunha que a matéria não poderia ter dado existência a si mesma, porém uma pesquisa recente provou que estava enganado. Até o grande Newton sucumbiu aos preconceitos de sua infância. Seu Domínio nada mais era que um déspota deificado, criado à imagem de um homem poderoso.⁵⁴ Se esses filósofos tivessem percebido que não precisavam olhar para nada mais alto que a natureza, sua filosofia seria correta.

O sistema da natureza é considerado a Bíblia do naturalismo científico, ou cientificismo, que continuou alimentando o ataque à fé. Baseia-se na crença de que o mundo natural material é a única realidade; não precisa de causa externa, porque se origina a si mesmo. Não existe Deus, nem alma, nem vida após a morte, e, conquanto possamos ter uma vida criativa e cheia de sentido, o mundo não tem o menor sentido. Apenas é. Só a ciência pode nos fornecer um conhecimento confiável de toda a realidade, inclusive de nossa inteligência e nosso comportamento. Porque não pode haver provas da existência de Deus, todos os indivíduos racionais e instruídos devem repudiar a religião.

As igrejas, tão confiantes na ciência moderna, tornaram-se vulneráveis justamente a esse tipo de ataque, que atingia os próprios cientistas defensores da religião. A assembleia de clérigos franceses encarregou o abbé Nicholas-Sylvestre Bergier de redigir uma resposta; mas, nos dois volumes de seu *Examen de matérialisme*

(1771), o eminente teólogo caiu na velha armadilha, argumentando que, tendo os cientistas provado a inércia da matéria, “somos forçados a acreditar que existe no universo uma substância de natureza diversa, um ser ativo ao qual se deve atribuir o movimento como Causa Primeira, [como] um motor”.⁵⁵ A religião newtoniana foi seu último recurso; Bergier parecia alheio à tradicional convicção pré-moderna de que o mundo natural realmente não pode nos dizer nada a respeito de Deus; o método apofático lhe era tão estranho que ele aparentemente não viu nada errado em falar de Deus como um ser e substância localizados no universo.

A Revolução Francesa (1789), com seu clamor por liberdade, igualdade e fraternidade, parecia encarnar os princípios do Iluminismo e prometia inaugurar uma nova ordem mundial, mas acabou sendo apenas um breve e dramático interlúdio: em novembro de 1799, Napoleão Bonaparte (1769-1821) substituiu o governo revolucionário por uma ditadura militar. A revolução causara profundo impacto sobre os europeus famintos de mudanças sociais e políticas, mas, como outros movimentos políticos modernizadores, desacreditou-se em função da crueldade e da intransigência. Travada em nome da liberdade, recorreu à violência sistemática para suprimir dissidências; produziu o reinado do Terror (1793-4), bem como a Declaração dos Direitos do Homem; e à tomada da Bastilha em 14 de julho de 1789 seguiram-se, três anos depois, os massacres de setembro.

Após os massacres de setembro, o líder ateu Jacques Hébert (1757-94) entronou a Deusa da Razão no altar-mor da catedral de Notre-Dame, destituiu santos para dar lugar a heróis revolucionários, aboliu a missa e saqueou as igrejas. Mas o público em geral ainda não estava pronto para desfazer-se de Deus, e, quando assumiu o poder, Maximilien Robespierre (1758-94) substituiu o culto da Razão pelo culto deísta, mais anódino, do Ser Supremo e mandou Hébert para a guilhotina, porém meses depois teve o mesmo fim. Quando se tornou primeiro cônsul, Napoleão restabeleceu a Igreja católica. Contudo, o simbolismo da dramática abdicação de Deus em favor da Razão estabeleceu uma relação entre ateísmo e mudança revolucionária. Dali em diante, na Europa — mas não nos Estados Unidos —, o ateísmo estaria indissoluvelmente associado à esperança de um mundo mais justo e mais igualitário.

Entrementes, outra vertente do pensamento iluminista minava os princípios do Iluminismo e de sua religião baseada na ciência. Alguns cientistas e filósofos puseram-se a investigar a mente humana e conceberam uma epistemologia crítica, que lançava dúvidas sobre a competência do intelecto para chegar a qualquer tipo de certeza.⁵⁶ O físico Pierre-Louis Moreau de Maupertius (1698-1759), newtoniano fervoroso na juventude, tornara-se extremamente céptico quanto a qualquer tentativa de provar a existência de Deus: filósofos, eclesiásticos e médicos andavam encontrando indícios da mão de Deus em “asas de borboletas e em teias de aranha”, embora essas coisas pudessem ter surgido por acaso. No futuro, os cientistas poderiam facilmente atinar com uma explicação natural para o aparente plano da natureza, e, então, o que aconteceria com uma fé dependente da teoria científica?⁵⁷ Era inútil tentar deduzir a existência de Deus a partir da natureza, argumentava o físico Jean Le Rond d’Alembert (1717-83), porque nosso conhecimento do universo era incompleto: podíamos observá-lo somente em determinado momento. Muitas evidências naturais sugeriam que, longe de ser um criador amoroso, Deus podia, na verdade, ser voluntarioso e irresponsável. O brilhante matemático Marie-Jean Caritat (1743-94), marquês de Condorcet, achava que os cientistas deviam concentrar-se no estudo da psicologia; poderíamos descobrir que somos incapazes de entender as leis naturais que pensávamos ter observado, o que reduziria a moda da teologia natural a pura perda de tempo.⁵⁸

O filósofo escocês David Hume (1711-76), espirituosamente, refutou as ideias “claras e distintas” de Descartes. Nunca chegaremos ao conhecimento objetivo e à certeza absoluta, porque nossa mente impõe sua própria ordem à massa caótica dos dados sensoriais. Todo o nosso conhecimento é, portanto, inevitavelmente subjetivo, porque é determinado pela psicologia humana. Nossa metafísica não passa de fantasia, e as chamadas leis naturais apenas refletem um preconceito humano. As provas da existência de Deus devem ser vistas com profundo cepticismo. A ciência, baseada na observação e no experimento, não pode nos dar informação nenhuma sobre Deus, de um modo ou de outro. Hume foi longe demais. Violando pressupostos científicos e religiosos fundamentais, parecia invalidar toda a atividade científica, que era essencial para a maneira de pensar. Rejeitado como excêntrico, atraiu poucos discípulos em vida. Outros filósofos escoceses do século XVIII o contestaram, afirmando que a verdade é objetiva e acessível a qualquer ser humano dotado de bom-senso.

Cerca de trinta anos depois, o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) leu Hume e sentiu-se como se saísse de uma modorra. Na *Crítica da razão pura* (1781),

concorda que nosso conhecimento do mundo natural é profundamente condicionado por nossa estrutura mental, e que não podemos chegar a nenhum conhecimento da realidade que chamamos de Deus, que é inacessível a nossos sentidos. Não podemos nem provar, nem negar a existência de Deus, porque não temos meios confiáveis de verificação. Embora Kant visse o Iluminismo como um movimento libertador, sua filosofia nos aprisiona em nossos próprios processos mentais subjetivos. Mas ele admitiu que é natural termos ideias que ultrapassam nosso alcance mental. Certa vez, garantiu a seu criado que tinha “apenas destruído o dogma a fim de abrir espaço para a fé”,⁵⁹ porém não se interessava pelos rituais e símbolos da religião que viabilizam a fé.

Em 8 de agosto de 1802, Napoleão visitou Pierre-Simon de Laplace (1749-1827), o maior físico de sua geração.⁶⁰ Protegido de D’Alembert e admirador de Kant, Laplace endossava sua modesta avaliação da capacidade da razão humana. Ao discutir questões científicas, não mencionava Deus — não por ser hostil à religião, mas por considerar Deus irrelevante para a física. Essa indiferença à fé foi um novo ponto de partida: os cientistas pioneiros dos primórdios da modernidade — Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes e Newton — estavam profundamente preocupados com a fé e consideravam Deus essencial para sua ciência. No entanto, ao desenvolver sua “hipótese nebular”, Laplace mostrou que era muito fácil descartar Deus como a explicação suprema. Numa nota que acrescentou a edições posteriores de sua popular *Exposition du système du monde* (1796), afirma que o sistema solar foi produzido por uma nuvem gasosa que cobriu o Sol e se condensou para formar os planetas; as leis mecânicas da natureza fizeram o resto. Durante sua visita a Laplace, Napoleão, encantado com as maravilhas do cosmo, teria perguntado, retoricamente: “E quem é o autor de tudo isso?”. E Laplace teria respondido, calmamente: “Não tenho necessidade dessa hipótese”.⁶¹

Foi um momento emblemático, mas pouca gente conseguiu entendê-lo ou perceber suas implicações. No mesmo ano da visita de Napoleão a Laplace, o arcediogo inglês William Paley (1743-1805) publicou *Natural Theology* (1802), que imediatamente obteve sucesso e reconhecimento no mundo de língua inglesa. Como Lessius, um século antes, Paley também via no argumento do plano uma prova irrefutável da existência de Deus. Assim como o intrincado mecanismo de um relógio encontrado num local deserto revelaria a existência de um relojoeiro, as extraordinárias adaptações da natureza revelavam a necessidade de um criador. Só um louco imaginaria que uma máquina pudesse surgir por acaso, e era igualmente absurdo duvidar que as maravilhas do

mundo natural — a complexa estrutura do olho, as minúsculas articulações da asa da lacrainha, a sucessão contínua das estações ou o entrosamento dos músculos e ligamentos da mão — apontassem para um plano divino, em que cada detalhe tinha um lugar e um propósito únicos. Paley não estava dizendo que o universo parecia uma máquina, mas que era um mecanismo concebido diretamente pelo Criador. Não houve mudanças nem evolução. Deus criou cada espécie de planta e animal em sua forma atual — exatamente como o Gênesis descreve.

*A imagem de Paley era atraente, numa época em que a Revolução Industrial despertava interesse por máquinas. Tornava a ideia de Deus tão fácil quanto Newton achava que devia ser: não era difícil de entender, fornecia uma explicação clara e racional, e a visão de um universo funcionando com a regularidade de um relógio constituía um antídoto confortante para os terríveis relatos da Revolução Francesa. Ao longo do século XIX, *Natural Theology* foi leitura obrigatória para os alunos de Cambridge, e, durante mais de cinquenta anos, importantes cientistas britânicos e americanos acataram-na como normativa. O jovem Charles Darwin (1809-82) achava-a profundamente persuasiva.*

Mas a obra não agradou a todos. O movimento romântico já havia começado a rebelar-se contra o racionalismo iluminista. O inglês William Blake (1757-1827), poeta, místico e gravador, acreditava que os seres humanos foram prejudicados na Era da Razão. Até a religião se bandeou para a ciência, que afastava os homens da natureza e de si mesmos. O establishment explorou a ciência newtoniana, usando-a para sustentar uma hierarquia social que suprimia as camadas humildes, e, na poesia de Blake, Newton injustamente se tornou um símbolo da opressão, do capitalismo agressivo, da industrialização e da exploração do Estado moderno.⁶² O poeta era o verdadeiro profeta da era industrial, não o cientista. Só ele podia lembrar aos seres humanos valores perdidos na era da ciência, que tentara dominar e controlar toda a realidade.

*Bradando a alma decaída
e chorando no relento da noite
que poderia controlar
o polo estrelado
e a luz tibia, tibia, renovar.⁶³*

O Iluminismo criara um Deus de “temível simetria”, como o tigre, distante do mundo, em “profundezas e céus longínquos”.⁶⁴ O Deus de Newton devia passar por uma *kenosis*, voltar à terra, morrer simbolicamente na pessoa de Jesus⁶⁵ e fundir-se com a humanidade.⁶⁶

Em 1812, o jovem aristocrata revolucionário Percy Bysshe Shelley (1792-1822) foi expulso de Oxford por ter escrito um tratado ateísta, mas “A necessidade do ateísmo” apenas argumenta que Deus não é uma consequência necessária do mundo material. Shelley não queria descartar inteiramente o divino. Como seu contemporâneo William Wordsworth (1770-1850), sentia a presença de um “espírito”, um “poder invisível”, essencial para a natureza e inerente a todas as formas.⁶⁷ Ao contrário dos *philosophes*, os românticos não eram avessos ao misterioso e indefinível. Não viam a natureza como um objeto a ser testado, manipulado e dominado, mas como uma fonte de revelação a ser abordada com reverência. O mundo material não era inativo; ao contrário, estava imbuído de uma força espiritual capaz de nos instruir e guiar.

Desde menino, Wordsworth percebia um Espírito na natureza. Não o chamava de Deus, porque era muito diferente do Deus dos cientistas naturais e dos teólogos; era

*uma presença que me perturba com a alegria
de elevados pensamentos; uma sublime sensação
de algo entremesclado muito mais profundamente,
cuja morada é a luz de sóis poentes,
e o vasto oceano, e o ar vital,
e o céu azul, e a mente do homem:
um movimento e um espírito, que impelem
todas as coisas pensantes, todos os objetos de todo pensamento,
e perpassam por todas as coisas.*⁶⁸

Sempre preocupado com a exatidão, Wordsworth deliberadamente chama essa presença de “algo”, palavra que em geral substitui uma definição precisa. Ele se recusou a dar-lhe um nome, porque não se encaixava em nenhuma categoria conhecida. Pouca semelhança tinha com o Deus árido dos cientistas, que se retirara da natureza, mas lembrava vivamente a força imanente do Ser que os antigos sentiam dentro de si e nos animais, nas plantas, nas pedras, nas árvores.

Os poetas românticos reavivaram uma espiritualidade que esteve escondida na era da ciência. Abordando de outra maneira a natureza, recuperaram o senso de seu numinoso mistério. Wordsworth desconfiava do “abelhudo intelecto” que “mata para

dissecar”, despedaçando a realidade em sua análise rigorosa. Ao contrário dos cientistas e racionalistas, o poeta não procurava dominar a natureza, mas sim chegar a uma “sábua passividade”, adquirir “um coração que observa e recebe”.⁶⁹ Então, podia ouvir as lições silenciosas que, em sua infância, recebera dos rios, das montanhas e dos bosques do Distrito dos Lagos.⁷⁰ Já adultos, Wordsworth e Shelley se sentiram afastados dessa presença viva; a instrução os despojara dessa atitude receptiva e atenta. No entanto, cultivando zelosamente essa “sábua passividade”, Wordsworth recuperou um insight bem parecido com o dos iogues e dos místicos. Alcançou um

estado abençoado,
em que o fardo do mistério,
em que o grande peso cansativo
de todo esse mundo ininteligível
é aliviado: — aquele estado sereno e abençoado
em que os sentimentos delicadamente nos conduzem —
até que, quase cessando o alento desta base corpórea
e mesmo o movimento de nosso sangue humano,
adormecemos no corpo e nos tornamos um ser vivente:
enquanto, com o olho aquietado pelo poder
da harmonia e pela profunda força da alegria,
vemos por dentro a vida das coisas.⁷¹

Como alguns philosophes, Wordsworth era fascinado com o mecanismo da mente humana; entendia que ela afeta profundamente nossa percepção do mundo exterior, mas estava convencido de que a influência é recíproca. O mundo exterior atua silenciosamente em nossos processos mentais; a psique humana é receptiva, além de criativa, “agindo em aliança com as obras que contempla”.⁷²

John Keats (1795-1821), contemporâneo de Wordsworth, usa o termo “capacidade negativa” para definir a atitude extática essencial ao insight poético. Ela ocorre “quando o homem é capaz de conviver com incertezas, mistérios, dúvidas, sem buscar fato e razão”.⁷³ Em vez de tentar controlar o mundo por meio de um raciocínio agressivo, Keats se dispõe a mergulhar na noite escura do desconhecimento: “Sou jovem, escrevo a esmo — esforçando-me para ver partículas de luz no meio de uma grande escuridão — sem saber o sentido de qualquer assertiva, de qualquer opinião”.⁷⁴ Declara, exultante, que não tem opinião nenhuma, porque não tem eu. Acredita que o

poeta é “o que existe de mais impoético, porque não tem identidade”.⁷⁵ A verdadeira poesia não está interessada no “egotista sublime”,⁷⁶ que se impõe ao leitor:

Odíamos a poesia que tem um propósito palpável em relação a nós [...]. A poesia devia ser grande e discreta, algo que entra na alma e não assusta nem surpreende por si mesma, e, sim, por seu assunto. — Que belas são as flores solitárias! Como perderiam a beleza, se se aglomerassem na estrada, gritando: “Admirem-me, sou uma violeta! Adorem-me, sou uma primula!”.⁷⁷

Enquanto os philosophes desconfiavam da imaginação, Keats a vê como uma faculdade sagrada que revela uma nova verdade ao mundo:

*Não tenho certeza de nada, exceto da santidade dos afetos do coração e da verdade da imaginação — o que a imaginação apreende como belo deve ser verdadeiro — existisse antes ou não —, pois, a meu ver, todas as nossas paixões, como o amor, são, em seu sublime, criadoras da beleza essencial.*⁷⁸

O teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que foi profundamente influenciado pelo movimento romântico, também se esquivou da religião newtoniana. Também procurava uma presença na “mente do homem”. Em *Sobre a religião: discursos a seus detratores esclarecidos* (1799), argumenta que a busca religiosa deve começar nas profundezas da psique, e não pela análise do cosmo.⁷⁹ Uma religião desse tipo não é uma força alienadora, porém está envolvida com o que nos é “mais elevado e mais caro”.⁸⁰ Deus se encontra nas “profundezas da natureza humana”, na “base de suas ações e ideias”.⁸¹ A essência da religião está no sentimento de “absoluta dependência” que é fundamental para a experiência humana.⁸² Isso não significa abjeto servilismo a um Deus distante e externo. Aspectos cruciais da vida — a linhagem, a herança genética, a hora e o tipo de morte — fogem inteiramente a nosso controle. Assim, vemos a vida como algo que nos é “dado”, algo que recebemos. Essa “dependência” não se resume em algo implantado por Deus; ela é Deus, a fonte de nosso ser.⁸³ Mas essa teologia é um tanto reducionista: para Schleiermacher, a criatura humana constitui o centro, a origem e o objetivo da busca religiosa. Deus deixa de ser a suprema explicação do universo para tornar-se uma consequência necessária da natureza humana, um artifício que nos permite compreender a nós mesmos.

O filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) manteve-se fiel ao ideal iluminista do conhecimento objetivo, mas teria concordado com Blake que o Deus externo devia sair de seu isolamento e mergulhar na realidade terrena. Os seres humanos têm ideias e aspirações que fogem a seu entendimento e que eles

tradicionalmente expressam no mythos da religião. Agora era possível reformulá-las filosoficamente. Em *A fenomenologia do espírito* (1807), Hegel explica que a realidade suprema, que chama de Geist (espírito ou mente), não é um ser, mas “o ser interior do mundo, aquele que essencialmente é”.⁸⁴ Portanto, é o Ser em si. Hegel concebeu uma filosofia que lembra a Cabala. Considera um erro imaginar que Deus está fora de nosso mundo, que é um acréscimo a nossa experiência. O espírito está inextricavelmente envolvido com os mundos natural e humano e só pode alcançar sua plenitude na realidade finita. Esse é, para Hegel, o verdadeiro significado da doutrina cristã da encarnação. Inversamente, só quando negarmos a ideia alienadora de um Deus distante e externo, descobriremos a divindade inerente em nossa natureza, porque é na mente humana que o Espírito universal se realiza mais completamente.

A filosofia de Hegel expressa a visão otimista e progressista da modernidade. Não se pode voltar no tempo. Estamos envolvidos num processo dialético no qual incessantemente rejeitamos ideias que já foram sagradas e incontestáveis. Cada estado do ser acarreta seu oposto; os opostos se chocam, integram-se e criam uma nova síntese. Então, o processo inteiro se repete. O mundo se recria continuamente. As estruturas do conhecimento não são fixas, mas são apenas etapas do processo que leva à descoberta de uma verdade final, absoluta. A dialética hegeliana exprime a compulsão da modernidade para descartar a ortodoxia. Para Hegel, a religião é uma das fases que devemos atravessar no caminho de nossa plena realização. Numa concepção que hoje nos parece sinistra, Hegel identifica com o judaísmo a religião alienadora que teríamos de rejeitar. Aparentemente inconsciente da semelhança entre sua filosofia e a Cabala, acusa os judeus de transformar o Espírito imanente num Deus externo e tirânico que afastou homens e mulheres de sua própria natureza. Numa postura que se tornaria habitual entre os modernos críticos da fé, distorce a religião para realçar as próprias ideias, abordando um aspecto de uma tradição complexa como se representasse o todo.

Embora enfatize o progresso inevitável da realidade, Hegel, como os poetas românticos, na verdade reformulou velhas ideias num estilo moderno. A modernização levou os ocidentais a um mundo fascinante e, ao mesmo tempo, perturbador. Para acompanhar essas mudanças fundamentais, eles tiveram de modificar sua religião, seus métodos de ensino e as estruturas sociais e políticas de sua sociedade. No esforço para adaptar-se a seu mundo radicalmente alterado, abandonaram atitudes tradicionais que pareciam encravadas na estrutura da humanidade. Algumas delas começaram a ressurgir, enquanto o Iluminismo propriamente dito caminhava para o

fim. Poetas, filósofos e teólogos instavam as pessoas a recuperarem uma atitude mais receptiva em relação à vida. Questionavam a moderna dicotomia entre o natural e o sobrenatural e contrapunham ao distante Deus newtoniano a imagem de um espírito imanente. Tinham reavivado a ideia de mistério. Condorcet, Hume e Kant afirmaram que o desconhecimento era uma parte inevitável de nossa resposta ao mundo. Mas a Era da Razão não terminara. Só uma elite de intelectuais conseguira participar do Iluminismo propriamente dito. Porém, muitos pressupostos básicos de um movimento religioso estavam prestes a incorporar-se às ideias vigentes e, assim, se tornariam essenciais para o pensamento ocidental.

10. Ateísmo

Em 1790, o reverendo Jedidiah Morse (1761-1826) deixou a zona rural de Massachusetts e foi para Boston, a fim de lançar uma cruzada contra o deísmo, que acabara de chegar ao auge de seu desenvolvimento nos Estados Unidos. Centenas de pregadores aderiram, e, na década de 1830, o deísmo estava marginalizado, e uma nova versão do cristianismo se tornara crucial para a religião dos americanos.¹ Conhecida como “evangelicismo”, tinha por objetivo converter a nova nação à boa-nova do Evangelho. Os evangélicos não tinham interesse no Deus distante dos deístas; em vez de leis naturais, queriam um retorno à autoridade bíblica, ao compromisso pessoal com Jesus e a uma religião do coração, não da cabeça. Para eles, a fé não exigia filósofos cultos, nem especialistas em ciências; era uma simples questão de convicção sincera e vida virtuosa.

Nos confins do país, cerca de 40% dos americanos se sentiam menosprezados pelo aristocrático governo republicano, que não partilhava suas agruras, mas lhes cobrava impostos tão pesados quanto os ingleses, e comprava terras como forma de investimento, sem a menor intenção de deixar os confortos da costa leste. Homens e mulheres desses fundões estavam prontos para ouvir um novo tipo de pregador, que provocou a onda de revivescências conhecida como o Segundo Grande Despertar (1800-35). Esse Despertar foi, politicamente, mais radical que o Primeiro. Seus profetas defendiam ideais muito diferentes dos ideais dos pais fundadores. Não eram instruídos, e parecia que anos-luz separavam seu cristianismo tosco e populista do deísmo de Adams, Franklin e Jefferson. Mas eles também pertenciam ao mundo moderno e conseguiam exprimir os ideais da república de um modo que os líderes políticos não conseguiam.

Com seus cabelos revoltos, Lorenzo Dow parecia um moderno João Batista; ainda via uma tempestade como um ato divino e, no entanto, muitas vezes começava um sermão com uma citação de Jefferson ou Paine e, constantemente, instava os fiéis a deixar de lado a superstição e pensar por si mesmos. Quando se afastou dos presbiterianos para fundar uma igreja mais democrática, Barton Warren Stone chamou a ruptura de “declaração de independência”. James O’Kelly, que lutara na Revolução e era plenamente politizado, deixou o cristianismo tradicional para criar sua própria igreja de “metodistas republicanos”. Esses homens eram chamados de “gênios populares”.² Sabiam transmitir ideais modernos como liberdade de expressão, democracia, igualdade num idioma que os menos privilegiados conseguiam compreender e assimilar. Baseados nos aspectos mais radicais dos evangelhos, diziam que os primeiros seriam os últimos e os últimos seriam os primeiros; que Deus preferia os pobres e iletrados. Jesus e seus discípulos não cursaram faculdade; portanto, ninguém tinha de se curvar a um clero instruído; todos podiam muito bem decifrar por si mesmos o significado das Escrituras.³ Esses profetas mobilizaram a população em movimentos de âmbito nacional, usando com criatividade a música popular e os novos meios de comunicação. Em vez de tentar impor a modernidade de cima para baixo, como os pais fundadores, conduziram uma rebelião das massas contra o establishment racional. Tiveram enorme sucesso. As seitas fundadas por Stone, O’Kelly e outros mais tarde se uniram para formar os Discípulos de Cristo, que, em 1860, se tornou a quinta maior denominação protestante dos Estados Unidos, com cerca de 200 mil adeptos.⁴

Arraigado no pietismo do século XVIII, o cristianismo evangélico afastou muitos americanos do frio éthos da Era da Razão e levou-os para o tipo de democracia populista, de anti-intelectualismo e forte individualismo que até hoje caracteriza a cultura americana. Os pregadores organizavam procissões à luz de tochas e maciças concentrações populares, e o novo gênero gospel extasiava as plateias, fazendo-as chorar e gritar de alegria. Como alguns movimentos fundamentalistas da atualidade, essas congregações proporcionavam a pessoas que se sentiam marginalizadas e exploradas um meio de se fazer ouvir pelo establishment.

Mas o movimento evangélico não se limitava aos confins do país. Nas cidades desenvolvidas do nordeste, os cristãos também se desiludiram com o establishment deísta, cuja revolução obviamente não conseguira inaugurar um mundo melhor. Muitos evangélicos ansiavam por criar um espaço independente do governo federal. Estarreciam-se com as histórias terríveis da Revolução Francesa, que parecia encarnar os perigos da racionalidade sem limites, e se horrorizaram ao saber que Thomas Paine

publicara *A era da razão* (1794) no auge do Terror. Sua sociedade democrática tinha de ser mais devota para não se expor aos perigos da anarquia. “Se querem ser realmente livres, vocês precisam ser virtuosos, moderados, bem instruídos”, dizia Lyman Beecher (1775-1863), eminente pastor evangélico de Cincinnati.⁵ Os Estados Unidos eram o novo Israel, clamava Timothy Dwight (1752-1817), reitor da Universidade de Yale; a expansão de suas fronteiras era um sinal do Reino que estava por vir; para ser dignos de seu destino, os americanos tinham de ser mais religiosos.⁶ Agora, o deísmo era visto como um inimigo satânico, responsável pelas falhas inevitáveis da jovem nação: conferindo à natureza as honras devidas a Jesus Cristo, o deísmo promovia o ateísmo e o materialismo.⁷

Contudo, apesar de sua aversão aparentemente visceral ao Iluminismo, os evangélicos abraçaram com gosto sua teologia natural. Acatavam a filosofia escocesa do bom-senso e o argumento do plano de Paley e consideravam o Deus de Newton essencial para o cristianismo. As leis naturais que os cientistas descobriram no universo eram demonstrações tangíveis da Divina Providência e proporcionavam inabalável certeza científica à fé cristã. Ao mesmo tempo que pregava uma religião do coração, Lyman Beecher também definia o cristianismo evangélico como “um sistema eminentemente racional”,⁸ tendo em mente a racionalidade da ciência.⁹ Na mesma linha, James McCosh (1811-94), reitor da Universidade de Princeton, descrevia a teologia como uma “ciência” que, “partindo de uma investigação das obras da natureza, chegaria a descobrir o caráter e a vontade de Deus”. O teólogo deve proceder “como em qualquer outro campo de investigação. Começa por buscar fatos; organiza-os e os coordena e, partindo dos fenômenos que se apresentam, descobre, pelas leis comuns da evidência, uma causa de todas as causas subordinadas”.¹⁰ Deus atuava exatamente como qualquer fenômeno natural; no mundo moderno, havia apenas um caminho para a verdade, de modo que a teologia devia adequar-se ao método científico.

Na década de 1840, Charles Grandison Finney (1792-1875), figura crucial na religião americana, levou para a classe média urbana o tosco cristianismo democrático dos fundões.¹¹ Utilizou as técnicas mais rudes dos profetas mais antigos, porém se dirigiu a médicos, advogados e negociantes, incitando-os a vivenciar Cristo diretamente, sem a mediação do establishment, a pensar por si mesmos e a rebelar-se contra os teólogos acadêmicos. O cristianismo era uma fé estritamente racional; seu Deus era o criador e governador da natureza, que atuava segundo as leis da física. Todo fenômeno natural revelava a Providência Divina; as emoções provocadas pelas revivescências não eram inspiradas diretamente por Deus (como Jonathan Edwards

pensava); essas paixões piedosas mostravam que Deus agia através da habilidade do pregador que sabia suscitar reações psicológicas naturais.

Os evangélicos incorporaram ao pensamento contemporâneo a teologia natural, até então restrita a uma minoria. Embora continuassem insistindo na transcendência divina, acreditavam, paradoxalmente, que a ciência poderia levar ao conhecimento de Deus, por uma questão de bom-senso. Desconfiados de especialistas cultos, queriam uma religião clara, sem abstrusas fantasias teológicas. Liam as Escrituras com um literalismo sem precedentes, que lhes parecia mais racional que a velha exegese alegórica. Como o discurso científico, a linguagem religiosa devia ser unívoca, compreensível e transparente. Os evangélicos também colocaram no centro da religiosidade protestante o conceito iluminista de crença como convicção intelectual e perpetuaram a separação entre natural e sobrenatural estabelecida pelo Iluminismo. Enfim, numa tentativa de basear sua fé em algo tangível, seguiram o exemplo dos philosophes e proclamaram a prática da moralidade essencial para a religião. Queriam um Deus racionalizado, que acatasse seus princípios morais e se conduzisse como bom evangélico.¹² No passado, a conduta moral e compassiva levava à transcendência; agora, dizia-se que Deus era bom exatamente como um ser humano. Partilhava o mesmo entusiasmo pelas virtudes que garantiam o sucesso no trabalho: parcimônia, sobriedade, disciplina, dedicação e temperança. Esse Deus corria o sério risco de se transformar em ídolo.

Mais uma vez, a religião dos americanos se revelava uma força modernizadora, porém agora corroborava o éthos capitalista, ao mesmo tempo que criticava o sistema. Na década de 1820, os evangélicos empreenderam várias cruzadas morais para apressar a vinda do Reino, condenando a escravidão, a pobreza, a exploração e a bebida e reivindicando reforma penal, educação para os pobres e a emancipação das mulheres. Enfatizavam o valor de cada indivíduo, o igualitarismo e o ideal dos direitos humanos inalienáveis. Esses reformadores cristãos estavam entre os primeiros a canalizar a eficiência, a energia e a habilidade burocrática do capitalismo para projetos não lucrativos, ensinando as pessoas a planejar, organizar e perseguir objetivos claramente definidos.¹³ Estavam convencidos de que os melhoramentos tecnológicos nos setores de transporte, maquinaria, saúde pública, iluminação a gás e comunicações, que permitiam aos americanos ter tanto controle sobre seu ambiente, também levariam ao aprimoramento moral.

Em meados do século XIX, os americanos eram mais religiosos que nunca — em grande parte, talvez, graças à iniciativa dos evangélicos. Em 1780, havia nos Estados

Unidos umas 2500 congregações; em 1820, 11 mil; e, em 1860, fenomenais 52 mil — quase 21 vezes o número de 1780. Quanto à população, saltou de cerca de 4 milhões, em 1780, para 10 milhões, em 1820, e 31 milhões em 1860 — pouco menos de oito vezes o número de 1780.¹⁴ O protestantismo fortalecia a população contra o establishment, e essa tendência persiste, de maneira que hoje é difícil encontrar nos Estados Unidos um movimento popular que não esteja associado de algum modo com a religião. Na década de 1850, o cristianismo americano havia tirado do Iluminismo o que queria e, munido da certeza que a ciência lhe proporcionava, parecia perfeitamente sintonizado com o mundo moderno.

Paralelamente, nascia na Europa um novo ateísmo, diferente do cientificismo de Diderot e d'Holbach.¹⁵ Os americanos desconfiavam do intelectualismo e, apavorados com a Revolução Francesa, usavam o cristianismo para promover reformas sociais. Já os alemães se inspiravam na Revolução Francesa, que traduzia os ideais intelectuais do Iluminismo num programa de justiça e equidade. A situação social e política da Alemanha inviabilizava a atividade revolucionária, e, depois da experiência francesa, parecia melhor tentar mudar a maneira de pensar das pessoas que recorrer à violência e ao terror; foi assim que, na década de 1830, um quadro intelectual anti-establishment surgiu nas universidades.

Muitos desses intelectuais revolucionários eram versados em teologia. Na Alemanha, a teologia era uma disciplina avançada e progressista; dois entre cinco universitários cursavam teologia e sabiam que estavam na vanguarda das mudanças religiosas. No final do século XVIII, estudiosos alemães como Johann Eichhorn (1752-1827), Johann Vater (1771-1826) e Wilhelm DeWette (1780-1849) haviam renovado a maneira de ler a Bíblia, aplicando às Escrituras a moderna metodologia histórico-crítica usada no estudo dos textos clássicos. Assim descobriram que o Pentateuco não era obra de Moisés, mas se devia a pelo menos quatro fontes distintas, e passaram a ter uma visão totalmente diversa da revelação e da verdade religiosa. Alguns jovens se tornaram discípulos de Schleiermacher e Hegel e ansiavam por acelerar o progresso dialético descrito por Hegel, abolindo ideologias e instituições reacionárias. Indignavam-se particularmente com os privilégios sociais do clero e viam a Igreja luterana como uma cidadela do conservadorismo.

O novo ateísmo europeu era um produto dessa fome de mudanças sociais e políticas radicais. Como parte do corrupto antigo regime, as igrejas tinham de

desaparecer, juntamente com o Deus que sustentava o sistema.¹⁶ Com o avanço da modernização, a rápida industrialização e o crescimento populacional acarretavam graves privações na década de 1840. Tumultos provocados por indivíduos famintos eram brutalmente reprimidos. Foi nesse clima que Ludwig Feuerbach (1804-72), aluno de Schleiermacher e Hegel, publicou *A essência do cristianismo* (1841), lido avidamente, não só por seu conteúdo teológico, mas também por seu cunho revolucionário. Feuerbach levou à conclusão lógica a proposta hegeliana de um Deus e uma religião deste mundo.¹⁷ Se a ideia de um Deus distante e externo era tão alienadora, por que não eliminá-la de uma vez? Para Feuerbach, Deus não passava de um opressivo constructo humano. As pessoas projetaram suas qualidades humanas num ser imaginário que era um mero reflexo delas mesmas. Assim, “a crença do homem em Deus nada mais é que sua crença em si mesmo [...] em seu Deus ele venera e ama nada mais que seu próprio ser”.¹⁸ Hegel estava certo. Deus não era externo à humanidade; a bondade, o poder e o amor atribuídos a ele eram qualidades humanas e deviam ser reverenciadas por si mesmas.¹⁹ A ideia de Deus tirara a autoconfiança dos cristãos,²⁰ convencendo-os de que, “diante de Deus, o mundo e o homem nada são”.²¹ As pessoas precisavam entender que elas eram os únicos deuses que existiam e que qualquer autoridade baseada na ideia de Deus era pura expressão de flagrante egoísmo.

A proclamação da Segunda República francesa, em 1848, despertou esperanças de que algo semelhante acontecesse na Alemanha, e ocorreram reivindicações por um governo constitucional. Esperando que essa agitação se espalhasse por toda a Europa, Karl Marx (1818-83) publicou seu *Manifesto comunista*, mas um ano depois estava claro que o movimento revolucionário falhara. Certo da inexistência de Deus, Marx não se deu ao trabalho de justificar seu ateísmo filosoficamente; seu único objetivo era aliviar a miséria humana. Nascido numa família judia de classe média, em Trier, estudara com Hegel em Berlim, onde conheceu alguns dos teólogos mais controversos do momento. Não tendo conseguido um posto acadêmico na Alemanha, trabalhou como jornalista, em Paris, até ser expulso por causa de suas atividades políticas; então, estabeleceu-se em Londres, onde passou a redigir *Das Kapital*, sua monumental análise do capitalismo.

Feuerbach elaborou uma boa análise, Marx admite, mas não foi suficientemente longe. A época das teorias havia passado. “Os filósofos só interpretaram o mundo”, afirma, enfaticamente; “trata-se, porém, de mudá-lo.”²² Em vez de meditar sobre a dialética hegeliana, o revolucionário dedicado devia fazê-la acontecer; devia expor as

contradições latentes da sociedade capitalista, acelerando, assim, o surgimento das forças que as anulariam. Naturalmente, Deus era uma projeção das necessidades humanas — não era preciso dizer —, mas essas necessidades eram criadas por fatores materiais e sociais que condicionavam a maneira de pensar e viver das pessoas. A injustiça do capitalismo produzira um Deus que era simplesmente uma ilusão consoladora:

*A angústia religiosa é, ao mesmo tempo, uma expressão de angústia real e um protesto contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo.*²³

*Quando homens e mulheres não fossem mais reduzidos por um sistema opressivo a uma “essência aviltada, escravizada, abandonada, desprezível”, a ideia de Deus simplesmente se esvaeceria.*²⁴ *O ateísmo não era uma teoria abstrata, mas um projeto, um programa essencial para o bem-estar da humanidade: “A abolição da religião como a felicidade ilusória das pessoas é necessária para sua verdadeira felicidade”.*²⁵

Segundo outros autores, a ciência, que durante tanto tempo havia sido a serva prestativa da religião, eliminaria a religião. Nos seis volumes de seu Cours de philosophie positive (1830-42), o filósofo francês Auguste Comte (1798-1847) apresenta a história intelectual da humanidade em três estágios. Na fase teológica primitiva, os deuses eram tidos como a causa final dos acontecimentos; depois, esses seres sobrenaturais se transformaram em abstrações metafísicas; e, na última etapa, a positivista ou científica, mais avançada, a mente já não se ocupará da essência interna das coisas, empiricamente inverificável, e se concentrará apenas em fatos. A cultura ocidental estava prestes a entrar nessa fase positivista. Não havia como voltar atrás. A humanidade já não poderia recorrer aos consolos teológicos ou metafísicos do passado, pois as leis inexoráveis da história a compeliavam a avançar para a era da ciência.

*A ciência estava se tornando mais rigorosa e começava a demolir certezas religiosas populares. Em 1830, Charles Lyell (1797-1875) publicou o primeiro volume de seus Princípios de geologia, no qual afirma que a crosta terrestre tem muito mais que os 6 mil anos de idade sugeridos na Bíblia e, além disso, foi formada pelos efeitos lentos e cumulativos do vento e da água, e não por Deus.*²⁶ *Cristão liberal, Lyell se recusou a discutir as implicações teológicas de suas descobertas, porque a ciência “deve*

ser conduzida como se as Escrituras não existissem”.²⁷ Irritava-o profundamente a falta de profissionalismo de alguns colegas, que atribuíam “importância transcendental” a “cada suposta discrepância ou coincidência entre os fenômenos da natureza e as interpretações geralmente aceitas do texto hebraico”.²⁸ Assim enunciou sua versão científica da antiga distinção entre *mythos* e *logos*. Ciência e teologia são áreas diferentes e é perigoso misturá-las.

Os cientistas já não viam sua disciplina como um ramo da filosofia, que sempre se interessou pela metafísica, e já não se consideravam apenas cavalheiros eruditos, mas profissionais. Em meados do século XIX, não eram só os físicos que formulavam seus achados na linguagem exata da matemática, mas também os geólogos, botânicos e biólogos. Como parte de seu novo *éthos* profissional, começavam a insistir numa avaliação positivista da verdade que excluía tudo que não fosse quantificável.²⁹ Adam Sedgwick (1785-1873), geólogo de Cambridge, definiu ciência como “a ponderação de todas as coisas, de natureza pura ou mista, passíveis de redução a medidas e cálculos”.³⁰ Evidentemente, essa definição não poderia incluir Deus. Graças às extraordinárias conquistas da tecnologia, os cientistas eram mais admirados que nunca. A ciência parecia o avatar do progresso: clara e precisa; acumulando verdades de modo metódico e deliberado; provando suas teorias; corrigindo erros anteriores e avançando, destemida, futuro adentro. Impressionados com o novo rigor da ciência e ansiosos para aproveitar seu prestígio, profissionais de outras áreas se deixavam influenciar cada vez mais por seu padrão positivista da verdade.

Contudo, as revelações de Lyell deram um salutar solavanco em muitos crentes que viam a ciência como sua aliada. Nos Estados Unidos, depois de um momento de pânico intenso, os clérigos evangélicos começaram a abandonar seu rígido literalismo bíblico. Mas ainda recorriam ao argumento do plano, e poucos percebiam a nova e inquietante evidência de que a própria vida — não só a crosta terrestre — evoluíra a partir de formas “inferiores” para chegar a formas “superiores”. O registro fóssil mostrava que inúmeras espécies não conseguiram sobreviver; em vez de um plano claro, os geólogos descobriam uma história natural de sofrimento, morte e extinção racial. Em *Vestígios da história natural da criação* (1844), o popular escritor escocês Robert Chambers (1802-71) assegurava que, em breve, os cientistas provariam que havia uma explicação puramente natural para o desenvolvimento da vida. Outros, porém, tentavam “batizar” essas novas descobertas. Para o suíço Louis Agassiz (1807-73), professor de Harvard, essa luta fazia parte do grandioso plano divino;³¹ Deus simplesmente preparara a Terra para seus habitantes humanos. Agassiz via evidências

da mente divina na simetria da natureza, nos padrões repetidos em cada vertebrado. Isso não poderia ser acidental: uma “relação inteligente e inteligível entre os fatos da natureza deve ser vista como uma prova direta da existência de um Deus pensante”.³²

Mas fora lançada uma semente de dúvida. O poeta inglês Alfred Tennyson (1809-92) expressou de maneira tocante a ansiedade latente que corroía a fé de seus contemporâneos. O imediato sucesso popular de *In Memoriam* (1850) mostrou que Tennyson verbalizara os medos de muitos. Durante duzentos anos, os cristãos ocidentais foram incentivados a acreditar que a investigação científica do mundo natural endossava sua fé. Agora, porém, parecia que o plano divino — se é que existiu — era cruel, insensivelmente pródigo e ruinoso. Nas palavras memoráveis de Tennyson, a natureza era “violenta e impiedosa”. Porque a prova científica na qual nos ensinaram a acreditar fora radicalmente questionada, só podíamos “confiar frouxamente na esperança maior”.³³

Que nada caminhe com pés desnorteados
Que nenhuma vida seja destruída
Ou lançada ao vazio como lixo
Quando Deus tiver concluído o edifício.³⁴

Mas a “confiança” parecia vaga e insubstancial em comparação com o conhecimento confiante, preciso e certo da ciência. Não sendo verificável, a verdade religiosa agora parecia “fútil” e frágil”.³⁵

Vê, nada sabemos;
Só posso acreditar que o bem virá
Por fim — muito longe — por fim, para todos,
E cada inverno se mudará em primavera.
Esse é meu sonho: mas o que sou eu?
Um bebê chorando na noite:
Um bebê chorando por luz:
E sem palavras, apenas chorando.³⁶

Os vitorianos eram incentivados a considerar-se invencíveis; acreditavam que a ciência os conduziria a um mundo de progresso espiritual e moral. Mas parecia que, despojada da fé que lhe permitia suportar o sofrimento da vida, em vez de alcançar a

idade adulta, a humanidade ainda era afligida pelo terror e pela perplexidade da infância.

Alguns teólogos persistentemente se opunham à canonização de uma teologia natural baseada na ciência. Horace Bushnell (1802-76), notório pastor congregacionalista de Hartford, Connecticut, foi acusado de heresia, porque disse que a teologia tinha mais em comum com a poesia do que com a ciência.³⁷ A linguagem religiosa tem de ser vaga e imprecisa, porque o que chamamos de Deus ultrapassa a capacidade do intelecto racional. Declarações sobre Deus “sempre afirmam algo falso ou contrário à verdade pretendida”, porque “imputam forma ao que realmente não tem forma”.³⁸ “Formas fixas de dogma” invariavelmente distorcem a verdade, porque tais “definições, são, de fato, apenas mudanças de símbolo, e, se as consideramos mais que isso, infalivelmente nos farão incorrer em erro”.³⁹ Comentários que antes teriam sido triviais agora eram recebidos com furor. Os cristãos ocidentais estavam viciados em prova científica e convencidos de que, se Deus não era um fato empiricamente demonstrável, a religião não podia ser verdadeira em nenhum sentido.

Em 27 de dezembro de 1831, o naturalista Charles Darwin embarcou no *Beagle*, iniciando uma viagem de cinco anos para estudar a flora, a fauna e a geologia de Tenerife, Cabo Verde, Buenos Aires, Valparaíso, Galápagos, Taiti, Nova Zelândia, Tasmânia e, por fim, ilhas Keeting. As amostras que recolheu levaram-no a confutar o argumento do plano de Paley. Com certeza, Deus não criou o mundo exatamente como o conhecemos. Ao contrário: parece claro que as espécies evoluíram lentamente ao longo do tempo, adaptando-se a seu ambiente. Durante esse processo de seleção natural, inúmeras espécies desapareceram. Em novembro de 1859, Darwin publicou *A origem das espécies através da seleção natural*. Mais tarde, em *A descendência do homem* (1871), sugere — criando mais controvérsia — que o *Homo sapiens* evoluiu a partir do mesmo protomacaco que foi o progenitor do orangotango, do gorila e do chimpanzé. Os seres humanos não são o auge de uma criação consciente; como todo o resto, evoluíram por ensaio e erro, e Deus não participou diretamente de sua criação.

A teoria da evolução destruiu tantas ideias preconcebidas fundamentais que, a princípio, poucos conseguiram absorvê-la inteiramente. Nem Alfred Russel Wallace (1823-1913), que contribuíra substancialmente para a obra de Darwin, conseguiu admitir a inexistência de uma inteligência controladora.⁴⁰ O botânico americano Asa Gray (1810-88), evolucionista convicto e cristão devoto, usou a teoria da evolução

em seu estudo da vida das plantas, mas não pôde aceitar a ausência de um plano divino.⁴¹ O darwinismo não só abalou a teologia do plano, na qual repousava a crença dos cristãos ocidentais, como repudiou princípios centrais do Iluminismo.

Darwin, porém, não queria destruir a religião. Sua fé passara por altos e baixos ao longo dos anos, sobretudo após a morte trágica de sua filha Annie, mas seu maior problema em relação ao cristianismo não era a seleção natural; era a doutrina da danação eterna — sem dúvida uma reação aos sermões sobre o fogo do inferno. Darwin disse a Asa Gray que era absurdo duvidar que “um homem possa ser teísta fervoroso e evolucionista”. E acrescentou: “Nunca fui ateu no sentido de negar a existência de Deus. Acho que, em geral (e cada vez mais, à medida que envelheço), porém não sempre, ‘agnóstico’ é o qualificativo mais correto para meu estado de espírito”.⁴² Contudo, em função de suas pesquisas, Deus já não era a única explicação científica do universo. Não só não existia nenhuma prova científica de Deus, como a seleção natural demonstrara que a existência de tal prova era impossível. Acreditar que o processo evolucionário era de algum modo supervisionado por Deus — como muitos cristãos queriam — passara a ser uma questão de escolha pessoal. As descobertas de Darwin aceleraram a já crescente tendência a excluir a teologia da discussão científica. No final da década de 1860, os cientistas em geral eram cristãos, mas, na condição de cientistas, pararam de falar sobre Deus. Como disse o médico americano Joseph Henry (1797-1878), a verdade científica exige rigorosas evidências materiais; deve habilitar-nos a “explicar, prever e, em alguns casos, controlar os fenômenos da natureza”.⁴³ Totalmente dependente do fato concreto mensurável, a ciência agora rejeitava qualquer hipótese que não se baseasse na experiência humana do mundo natural e, portanto, não fosse verificável.

Um dos primeiros a entender como isso afetaria a teologia natural foi Charles Hodge, professor de teologia na Universidade de Princeton, que, em 1874, escreveu o primeiro ataque religioso sistemático contra o darwinismo. A seu ver, os cientistas estavam tão imersos no estudo da natureza que só acreditavam em causas naturais e não entendiam que a verdade religiosa também era factual e devia ser respeitada como tal.⁴⁴ Hodge imaginou o que aconteceria com a fé cristã, quando os cientistas não mais aceitassem Deus como a explicação final. Acertou ao proclamar que, na forma como a conhecia, “a religião tem de lutar pela própria vida contra uma vasta classe de cientistas”.⁴⁵ Mas isso não ocorreria, se os cristãos não se fiassem tanto num método científico que era inteiramente estranho à sua fé. Hodge discordava de Darwin por motivos supostamente científicos. Preso ao modelo de procedimento científico vigente

nos primórdios da modernidade, ainda via a ciência como a coletânea sistemática de fatos e não entendia a importância do raciocínio hipotético. Concluiu que, não tendo sido comprovada, a teoria de Darwin não era científica. Hodge considerava impossível “qualquer mente normalmente constituída” acreditar que a complexa estrutura do olho, por exemplo, não fosse fruto de um plano.⁴⁶

Mas Hodge estava sozinho em sua oposição a Darwin. A maioria dos cristãos, incapaz de perceber todas as implicações da seleção natural, ainda queria acatar a evolução. Darwin ainda não era o bicho-papão que se tornaria. No final do século XIX, os cristãos conservadores estavam muito mais preocupados com uma questão totalmente diversa.

Em 1860, ano seguinte à publicação da *Origem*, sete clérigos anglicanos lançaram *Essays and Reviews*, uma série de artigos que colocaram a crítica superior* da Bíblia, desenvolvida pelos alemães, ao alcance do grande público, que agora descobria, estupefato, que Moisés não escrevera os cinco primeiros livros da Bíblia, o rei Davi não era o autor dos Salmos, e os milagres bíblicos não iam muito além de tropos literários. Na época, os clérigos alemães eram bem mais instruídos que seus colegas ingleses e americanos, pouco preparados para acompanhar sua erudição e explicá-las ao próprio rebanho.⁴⁷ Na década de 1850, porém, não conformistas ingleses, que não podiam estudar em Oxford ou Cambridge, começaram a frequentar universidades alemãs e, ao voltar para casa, levaram consigo a crítica superior. Já haviam ocorrido embates entre esses estudiosos germanizados e seus pares em faculdades e seminários.

Essays and Reviews causou sensação. Vendeu 22 mil exemplares em dois anos (mais que a *Origem* nos primeiros vinte anos de sua publicação), teve treze edições em cinco anos e inspirou cerca de quatrocentos livros e artigos.⁴⁸ Três de seus autores pertenciam a um círculo de clérigos e cientistas progressistas de Oxford e Cambridge, que se mantinham informados sobre as novidades em suas respectivas áreas:⁴⁹ Baden Powell (1796-1860), professor de geometria em Oxford; Benjamin Jowett (1817-93), classicista e professor no Balliol College; e Mark Pattison (1813-44), reitor do Lincoln College. Os ensaios, de qualidade variável, discorriam sobre a natureza da profecia, a interpretação de histórias de milagres e a autoria do Gênesis. Porém o artigo mais importante era, de longe, “Sobre a interpretação das Escrituras”, de Jowett, segundo o qual a Bíblia devia ser submetida ao mesmo rigor acadêmico com que se examinava qualquer texto antigo. Os protestantes evangélicos, que foram ensinados a ater-se ao

sentido aparente das Escrituras, e nesse processo perderam de vista a natureza da mitologia, acharam essas ideias profundamente perturbadoras. Em 1888, a romancista inglesa Mrs. Humphry Ward publicou *Robert Elsmere*, a história de um clérigo cuja fé foi destruída pela crítica superior. A certa altura, a esposa de Robert lamenta: “Se os Evangelhos não são efetivamente verdadeiros como história, não vejo como possam ser verdadeiros sob qualquer aspecto ou ter algum valor”.⁵⁰ O romance se tornou um best-seller, demonstrando que muitos leitores viviam o mesmo dilema da sra. Elsmere.

As novas teorias também abalaram a hierarquia. Logo após a publicação de *Essays and Reviews*, *The Times* recebeu uma carta assinada pelo arcebispo de Cantuária e por 25 bispos, ameaçando levar os autores ao tribunal eclesiástico. Dois deles foram realmente processados por heresia, condenados — embora a sentença depois fosse revogada — e destituídos de seus cargos, e Jowett foi temporariamente suspenso de suas funções clericais. Bispos, teólogos e professores colaboraram em importantes simpósios para contestar *Essays and Reviews*, e, numa aliança improvável, anglocatólicos e evangélicos uniram forças para afirmar a inspiração divina da Bíblia. Um protesto veemente foi assinado por 717 cientistas (de menor estatura), alguns dos quais criaram o Victoria Institute para defender a verdade literal das Escrituras.⁵¹

Os teólogos mais progressistas que adotaram o novo método histórico-crítico muitas vezes descobriam que seus aliados mais fiéis eram cientistas que, como eles mesmos, representavam o que havia de melhor nas respectivas especialidades.⁵² John William Colenso (1814-83), bispo missionário de Natal, elaborou um estudo crítico do Pentateuco que lhe valeu o ostracismo, mas Lyell o recebeu em seu clube, deu-lhe ajuda financeira, e os dois se tornaram grandes amigos. O reverendo Frederick William Farrar (1831-1903) escreveu um artigo sobre o Dilúvio, explicando, com base em evidências fornecidas pela crítica superior e pela geologia, que a inundação não se estendera a todo o planeta; os editores do Dicionário da Bíblia de William Smith rejeitaram seu texto, porém Darwin apoiou sua candidatura à Royal Society. Mais tarde, Farrar foi um dos que carregaram o esquife de Darwin e pronunciou junto a seu túmulo um comovente elogio fúnebre.⁵³

Nos Estados Unidos, os cristãos mais liberais estavam abertos à crítica superior. Henry Ward Beecher (1813-87), filho de Lyman, dizia que doutrina e crença vinham em segundo lugar, depois das obras de caridade, e que não era cristão penalizar quem tinha opiniões diferentes no tocante à teologia. Os liberais também estavam dispostos a “batizar” o darwinismo, argumentando que Deus atuava no processo da seleção

natural, e que a humanidade evoluía pouco a pouco para chegar a uma perfeição espiritual maior: logo homens e mulheres veriam que nenhum abismo os separava de Deus e que podiam conviver em paz. Mas operava-se uma cisão entre liberais e conservadores. Em ferrenha oposição à crítica superior, Charles Hodge insistia que cada palavra da Bíblia era divinamente inspirada e infalivelmente verdadeira. Seu filho Archibald escreveu com um jovem colega, Benjamin Warfield, uma clássica defesa da verdade literal da Bíblia. Todas as histórias e afirmações da Bíblia eram “absolutamente exatas e dignas de fé e obediência”. Tudo nas Escrituras era absolutamente “fiel aos fatos”.⁵⁴

Em 1886, o pregador e incentivador da fé Dwight Lyman Moody (1837-99) fundou, em Chicago, o Moody Bible Institute com o objetivo de combater a crítica superior, formando pessoal competente para refutar as falsas ideias que, a seu ver, levariam o país à ruína. Escolas semelhantes foram fundadas por William B. Riley em Minneapolis, em 1902, e pelo magnata do petróleo, Lyman Stewart, em Los Angeles, em 1907. Para alguns a crítica superior estava se tornando um símbolo de tudo que havia de errado no mundo moderno. “Se não temos nenhum padrão infalível”, ponderou o pastor metodista Alexander McAlister, “talvez não tenhamos padrão nenhum”; uma vez dessemaranhada a verdade bíblica, todos os valores decentes desapareceriam.⁵⁵ Para o pregador metodista Leander W. Mitchell, devia-se à crítica superior a propagação do alcoolismo e da infidelidade pelo país;⁵⁶ para o presbiteriano M. B. Lambdin, ela era a causa do número crescente de divórcios, bem como do aumento do suborno, da corrupção e da criminalidade.⁵⁷ Mas a estridência desses ataques refletia ansiedade. Os cristãos aprenderam a considerar acessíveis as verdades da religião e factual o sentido aparente das Escrituras. Tornava-se cada vez mais difícil manter essa atitude.

Depois de Darwin, era possível negar a existência de Deus sem contrariar as mais abalizadas evidências científicas. Pela primeira vez, a descrença era uma opção intelectual viável e sustentável. Mas ainda se evitava a palavra “ateu”. O reformador social inglês George Holyoake (1817-1906) preferia definir-se como “secularista”, porque o ateísmo ainda sugeria imoralidade.⁵⁸ Charles Bradlaugh (1833-91), que se recusou a pronunciar o juramento com a invocação a Deus quando assumiu sua cadeira na Casa dos Comuns, orgulhosamente se declarava ateu — mas em seguida acrescentava: “Não digo que Deus não existe; e, até que me expliquem o que entendem

*por Deus, não sou louco de dizer nada do gênero”. Mas sabia que Deus não era “algo [deliberadamente em itálico] inteiramente distinto e diferente em substância” do mundo que conhecemos.*⁵⁹

O biólogo inglês Thomas H. Huxley (1825-95) achava o ateísmo absoluto dogmático demais, porque fazia afirmações metafísicas a respeito de Deus sem evidências materiais suficientes.⁶⁰ Provavelmente, foi Huxley que, na década de 1860, cunhou o termo “agnóstico”, do latim *agnosco* (não sei). Para ele, o agnosticismo não era uma crença, mas um método, com uma exigência simples: “Em questões de intelecto, não dar por certas conclusões que não sejam demonstradas e demonstráveis”. Sócrates, Paulo, Lutero, Calvino e Descartes eram agnósticos, porque observaram essa exigência, recusando o luxo da certeza absoluta; e agora o agnosticismo era “o princípio fundamental da ciência moderna”.⁶¹ Mas Huxley também via o racionalismo científico como uma nova religião secular, que demandava conversão e dedicação total. Seria preciso escolher entre os mitos da religião e as verdades da ciência. Não podia haver meio-termo: “Uma ou outra terá de sucumbir após uma luta de duração desconhecida”.⁶²

Huxley percebia claramente que se tratava de uma luta. Enquanto a ciência simbolizava o progresso irreversível, a religião era uma parte do velho mundo fadada a desaparecer.⁶³ Para Robert G. Ingersoll (1833-99), advogado, orador, ministro da Justiça e eminente porta-voz do agnosticismo americano, a humanidade logo suplantaria Deus: um dia, todos reconheceriam que a religião estava extinta.⁶⁴ Para o poeta e romancista americano Charles Eliot Norton (1827-1908), “a perda da fé religiosa entre os exemplares mais civilizados da raça é um passo da infância para a maturidade”.⁶⁵ Na década de 1870, essa convicção se transformara num novo mito, segundo o qual a religião e a ciência se enfrentavam num conflito eterno e inevitável. Os paladinos da ciência construíram uma história revisionista das relações entre elas, apresentando, num estilo floreado, os heróis do progresso — Bruno, Galileu, Lutero — como as infortunadas vítimas de cardeais malvados e puritanos fanáticos. Para o propagandista americano Joel Moody, a religião era a “ciência do mal”.

Homens de vasta cultura ou de grande saber e mulheres de eminente devoção e virtude foram expulsos da humilde cabana ou do trono por questões de consciência ou assassinados diante de uma turba insensata, sequiosa de Deus.

*Homens e mulheres tiveram os membros cortados de seus corpos, os olhos arrancados, a carne estraçalhada e assada lentamente; viram seus filhos serem barbaramente torturados, por causa de sua opinião religiosa.*⁶⁶

Para Ingersoll, a história da humanidade estava manchada por um “conflito mortal” em que os bravos e solitários defensores da verdade, “lutando contra o medo e a escravidão mental, o preconceito e o martírio”, conduziram a humanidade, “palmo a palmo”, para mais perto da verdade.⁶⁷

Em 1871, John William Draper (1811-82), chefe do departamento de medicina da New York University, publicou The History of the Conflict between Religion and Science, que teria cinquenta reimpressões e seria traduzido para dez idiomas. Enquanto a Religião se apegava timidamente às verdades imutáveis da revelação, a Ciência progredia a passos largos, dando-nos telescópios, barômetros, canais, saneamento, escolas, telégrafo, cálculos, máquinas de costura, rifles, navios de guerra. Somente a Ciência poderia nos libertar da tirania da Religião (Draper geralmente escreve essas palavras com maiúscula, como se fossem personagens de uma moralidade). “O eclesiástico precisa aprender a manter-se no campo que escolheu e parar de tyrannizar o filósofo, que, consciente da própria força e da pureza de seus motivos, não suportará mais tal interferência.”⁶⁸

No fim, a polêmica de Draper acabou sendo prejudicada por seu viés flagrantemente anticatólico. Menos popular de imediato, porém mais influente no longo prazo foi A History of the Warfare of Science and Theology in Christendom (1896), do ardoroso secularista Andrew Dixon White (1832-1918), primeiro reitor da Cornell University.

Em toda a história moderna, a interferência na ciência, por mais conscienciosa que fosse, tendo em vista o suposto interesse da religião, resultou nos mais terríveis males tanto para a religião, quanto para a ciência — e invariavelmente. Por outro lado, toda investigação científica, por mais perigosos para a religião que alguns de seus estágios pudessem parecer, até hoje resultou, invariavelmente, no maior bem para a religião e para a ciência.⁶⁹

Essas duas protagonistas eram implacavelmente opostas. Uma era benéfica para a humanidade; a outra, má e perigosa. Desde que Agostinho insistira na “autoridade absoluta das Escrituras”, todos os teólogos, “sem exceção, arrastaram a humanidade para longe da verdade e durante séculos levaram o cristianismo a abismos de erro e sofrimento”.⁷⁰

Na verdade, as relações entre ciência e fé eram mais complexas e sutis. Entretanto, essa polêmica exagerada se incorporou à crítica ateísta da religião e goza de ampla aceitação. A interpretação equivocada da visão agostiniana das Escrituras é apenas um exemplo da tendenciosidade de Draper. Uma das histórias apócrifas mais

persistentes que surgiram nessa época refere-se ao encontro de Huxley com Samuel Wilberforce, bispo de Oxford. Em junho de 1860, pouco após a publicação da *Origem*, ambos participaram de um debate, numa reunião da British Association. Depois de mostrar que não sabia absolutamente nada de evolução, Wilberforce concluiu perguntando a Huxley se descendia do macaco por parte da avó ou do avô. Huxley respondeu que preferia descender do macaco que de um homem como Wilberforce, que usava seus grandes talentos para encobrir a verdade. A história sintetiza brilhantemente o mito da guerra em sua descrição da intrépida Ciência triunfando sobre a complacente e ignorante Religião. Mas, como os estudiosos têm repetidamente demonstrado, até a década de 1890, não há registro desse diálogo, que tampouco é mencionado em relatos contemporâneos da reunião. Na verdade, Wilberforce conhecia muito bem o darwinismo; em seu discurso na British Association resumiu a crítica que acabara de escrever sobre a *Origem* e que o próprio Darwin considerou “incomumente arguta”, por apontar sérias omissões em seu trabalho.⁷¹

Estreitamente relacionada com o mito da guerra na polêmica ateística, a convicção de que a crença em si mesma era imoral também se tornou um ingrediente essencial da ideologia do ateísmo a partir de 1871, quando William Kingdom Clifford (1845-79) publicou sua *Ethics of Belief*. Professor de matemática na University College, em Londres, Clifford considerava intelectual e moralmente inadmissível aceitar qualquer opinião — religiosa, científica ou moral — sem provas suficientes. Para ilustrar sua tese, contou a história do proprietário de um navio que sabia da necessidade de grandes reparos, mas decidiu poupar os gastos, refletindo que o navio sobrevivera a muitas viagens, e que Deus não o deixaria afundar com tantos passageiros a bordo. Quando o navio afundou, o proprietário pôde receber o seguro.

O livro causou sensação imediata. No final da década de 1860, a veneração pela ciência como o único caminho da verdade tornara intelectual e moralmente ultrajante a ideia da crença sem verificação. Para o sociólogo americano Lester Ward, a superstição (termo que ele aplicava indiscriminadamente a qualquer conceito religioso) levava ao enfraquecimento do cérebro e da fibra moral. Quem aceita a ideia de que algumas questões ultrapassam a compreensão humana engole qualquer coisa.⁷² Para o filósofo inglês John Stuart Mill (1806-73), as ilusões da fé “sancionariam metade das ilusões nocivas registradas na história”.⁷³ A credulidade era um ato de abjeta covardia: “Dai-me a tempestade do pensamento e da ação, não a calma inerte da ignorância e da fé!”, Ingersoll clamou, com sua habitual bravata. “Expulsai-me do

Éden, se quiserdes; mas primeiro deixai-me comer do fruto da árvore do conhecimento!”⁷⁴

Hoje, estamos tão acostumados a ver antagonismo entre ciência e religião que não nos surpreendemos com essas ideias. No final do século XIX, porém, os clérigos em geral ainda respeitavam a ciência; ainda não tinham percebido que o darwinismo solapara a teologia natural em que se baseava sua crença. Nessa época, quem alimentava o antagonismo entre os dois campos não eram os religiosos, mas os paladinos da ciência. A maioria dos cientistas não tinha interesse em atacar a religião; tudo que queriam era continuar fazendo suas pesquisas em paz e só protestavam quando os teólogos tentavam obstruir seu trabalho.⁷⁵ Foram os divulgadores de Darwin que partiram para a ofensiva numa cruzada antirreligiosa. Nas últimas décadas do século XIX, Karl Vogt (1817-95), Ludwig Büchner (1824-99) e Ernst Haeckel (1834-1919) percorreram a Europa, dirigindo-se com entusiasmo a plateias lotadas.⁷⁶ Vogt era um bom cientista (apesar de alguns colegas acharem suas conclusões precipitadas), mas era tão anticlerical que, quando discorria sobre religião, deixava-se dominar pela emoção. Seu método consistia em apresentar a fé no aspecto mais simplista — vociferando furiosamente contra o mito da arca de Noé, por exemplo, como se fosse um real empecilho ao progresso científico — e depois dedicar uma quantidade desproporcional de tempo e energia a destruir o espantalho que havia criado.

Ao tratar de religião, os três tendiam a deixar de lado a precisão que caracterizava seu discurso científico, arruinando sua crítica com generalizações estapafúrdias. Quando leu *O enigma do universo*, o best-seller de Haeckel, o filósofo Friedrich Paulsen disse que se sentiu envergonhado de pensar que um estudioso alemão o escrevera na terra do conhecimento.⁷⁷ Haeckel afirmava, por exemplo, que, no Concílio de Niceia, os bispos compilaram o Novo Testamento retirando os quatro evangelhos ao acaso de uma pilha de documentos forjados — informação que ele encontrara num panfleto inglês excepcionalmente grosseiro. Até errou a data do concílio. Quando tratava de ciência, Haeckel era cuidadoso, metódico e reverente; quando escrevia sobre religião, nenhuma dessas qualidades se evidenciava.

Huxley não tinha maior interesse nessa polêmica, porque entendia que nenhuma investigação do mundo físico poderia fornecer provas a favor ou contra Deus. Achava Draper maçante, considerava Vogt um idiota e desprezava *Força e matéria*, o best-seller de Büchner, segundo o qual não havia propósito no universo, tudo derivara de uma única célula e só um imbecil poderia acreditar em Deus. Pascal explicara que “o coração tem suas razões” para abrigar crenças inacessíveis à razão, e parece que isso

também se aplica à descrença do final do século XIX. Os ateus que se empenhavam em fazer prosélitos não demonstravam a precisão, a objetividade e o exame imparcial das evidências característicos do racionalismo científico que glorificavam. Não obstante, suas diatribes emocionadas atraíam vastas multidões. A modernidade sempre teve um lado intolerante; desde muito parecia necessário abjurar a recente ortodoxia como condição para a criação de uma nova verdade. O ateísmo ainda era a paixão de uma minoria, mas quem alimentava dúvidas secretas, porém ainda não estava pronto para abandonar a fé, talvez visse essa crítica apaixonada como uma forma de catarse.

Outros abandonaram a fé com tristeza, sem qualquer sentimento de rebeldia ou de libertação. Em “A praia de Dover”, o poeta inglês Matthew Arnold (1822-88) ouve o “longo rugido melancólico” da fé afastando-se, deixando para trás sua “eterna nota de tristeza”. Os seres humanos só podiam agarrar-se uns aos outros para achar conforto, pois o mundo que antes parecia

Tão vário, tão belo, tão novo
Na verdade não tem alegria, nem amor, nem luz,
Nem certeza, nem paz, nem alívio para a dor;
E estamos aqui como num campo escuro
Percorrido por confusos alarmes de luta e fuga,
Onde à noite se enfrentam ignaros exércitos.⁷⁸

Em sua melhor forma, a religião ajudara as pessoas a construir dentro de si mesmas um oásis de paz que lhes permitia conviver criativamente com as dores da vida; na era da ciência, porém, essa segurança interior cedera lugar a uma insustentável certeza. Enquanto sua fé definhava, muitos vitorianos sentiam o vazio que ela deixava para trás.

Perscrutando o coração de seus contemporâneos, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) descobriu que Deus já havia morrido, mas até então pouquíssima gente se dera conta disso.⁷⁹ Em *A gaia ciência* (1882), ele conta a história de um louco que, certa manhã, irrompeu mercado adentro, gritando: “Estou procurando Deus!”. Quando os presentes lhe perguntaram se Deus havia fugido ou emigrado, o louco falou: “Para onde Deus foi? Nós o matamos — vocês e eu! Somos todos seus assassinos!”.⁸⁰ O extraordinário progresso da ciência tornara Deus irrelevante; fizera a humanidade concentrar-se tão intensamente no mundo material que em breve não lhe seria mais possível levar Deus a sério. A morte de Deus — o fato de o Deus cristão se tornar inacreditável — já começava a “lançar suas primeiras

sombras sobre a Europa”. A pequena minoria que percebia as implicações desse fato inédito já estava descobrindo que “algum sol deve ter se posto e a verdade profunda se transformou em dúvida”.⁸¹

Ao fazer de Deus uma verdade puramente nocional, alcançável mediante o intelecto racional e científico, sem ritual, oração ou compromisso ético, os seres humanos o mataram. Como os marranos, os europeus começavam a ver a religião como algo tênue, arbitrário e sem vida. O louco queria acreditar em Deus, mas não conseguia. O impensável acontecera: tudo que o símbolo de Deus representava — bondade, beleza, ordem, paz, honestidade, justiça absolutas — era, aos poucos, mas decididamente, eliminado da cultura europeia. A medida da moralidade já não seria um valor supremo, que transcendia os interesses humanos, mas simplesmente as necessidades do momento. Para Marx, a morte de Deus era um projeto, algo que se concretizaria no futuro; para Nietzsche, ela já havia ocorrido: com o tempo, Deus deixaria de ser uma presença na civilização científica do Ocidente. A menos que se encontrasse outro absoluto para tomar o lugar de Deus, tudo estava desconjuntado, tudo era relativo. “O que pretendíamos, quando separamos a Terra do Sol?”, o louco pergunta. “Para onde vai a Terra agora? Estamos caindo continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Ainda existe um acima e um abaixo? Não estamos perdidos, como num nada infinito?”⁸² Naturalmente, Nietzsche conhecia bem os argumentos filosóficos e científicos da negação de Deus, mas não se deu ao trabalho de repassá-los. Deus não morrera por causa da crítica de Feuerbach, Marx, Vogt e Büchner. O estado de espírito havia mudado, simplesmente. Como o antigo Deus Céu, o distante Deus moderno estava se retirando da consciência de seus ex-adoradores.

A convicção de possibilidades ilimitadas com que o século se iniciara agora cedia lugar a um pavor sem nome. Porém Nietzsche acreditava que conseguiríamos neutralizar o perigo do niilismo, divinizando-nos. Devíamos nos tornar o novo absoluto e substituir Deus. O Deus que projetamos fora de nós mesmos podia nascer em nosso espírito como o *Übermensch* (super-homem), que daria ao universo seu máximo significado. Para isso, tínhamos de nos rebelar contra o Deus cristão, que estabelecera o limite de nossas aspirações, malquistou-nos com nossos corpos e nossas paixões e nos debilitou com o ideal da compaixão. Como uma encarnação de sua vontade de potência, o *Übermensch* conduziria a evolução da espécie a uma nova fase, de modo que finalmente nos tornaríamos divinos. Mas o que aconteceria quando realmente nos imaginássemos como a realidade suprema e como uma lei em nós mesmos? O que

aconteceria quando o ideal da kenosis cedesse lugar ao desejo aberto de poder, apoiado pela imensa capacidade da tecnologia científica?

Sigmund Freud (1856-1939), fundador da ciência da psicanálise, ilustra a mudança de humor que Nietzsche diagnosticara.⁸³ Embora pertencesse a uma família judia que levava a religião muito a sério — ou, talvez, por causa de sua formação religiosa —, Deus estava realmente morto para ele. Freud não se tornara ateu por estudar psicologia; era psicanalista por ser ateu. Considerava a ideia de Deus simplesmente insustentável. Em 1875, descobriu os textos de Feuerbach, que estava esquecido desde a década de 1840, e acatou por completo o mito da guerra: nesse conflito aparentemente interminável, a religião devia ser eliminada.⁸⁴ Só a ciência podia assegurar a saúde física e mental da humanidade, e, na verdade, sua vitória era inevitável. A racionalidade humana estava se firmando, rompendo, pouco a pouco, os grilhões que impediam seu desenvolvimento. “A voz do intelecto é suave”, Freud escreveu, e acabaria por suprimir a religião, mas só num “futuro distante, distante”.⁸⁵ Era perigoso conduzir as pessoas prematuramente ao ateísmo, pois isso poderia levar à negação doentia.

Freud cursou medicina na Universidade de Viena, mas sempre teve profundo interesse por religião e filosofia. No entanto, estudava religião já com a morte de Deus no coração. Não via necessidade de justificar seu ateísmo, porque a verdade do ateísmo era evidente por si mesma. A ideia de Deus era “tão patentemente infantil, tão estranha à realidade, que qualquer um que tenha uma atitude amistosa para com a humanidade sofre ao pensar que a grande maioria dos mortais jamais conseguirá superar essa visão da vida”.⁸⁶ Observando a semelhança entre os ritos religiosos e os rituais obsessivos de alguns de seus pacientes, Freud concluiu que a religião era uma neurose que beirava a insanidade. A sede de Deus provinha da sensação de desamparo do bebê e de seu anseio por um protetor; refletia a paixão da criança por justiça e equidade e seu desejo de que a vida continuasse para sempre.

Freud já havia concebido sua teoria das origens da fé antes de começar a estudar religião. Simplesmente selecionara alguns textos, que interpretou de maneira um tanto excêntrica, para fundamentar sua convicção de que a religião resultara de pressões psicológicas que refletiam nossa evolução. Influenciaram-no as teorias evolucionistas de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), segundo o qual todas as criaturas vivas têm uma vontade inata de adaptar-se a seu ambiente. Para alcançar as folhas de um galho alto, a girafa aprendeu a esticar o pescoço e transmitiu à geração seguinte essa característica adquirida. Numa teoria lamarckiana, depois rejeitada como simplista,

Freud afirmava que a religião era um traço desse mesmo tipo, adquirido em função de determinada circunstância. Num estágio primitivo do desenvolvimento humano, diz ele em *Totem e tabu* (1913), o patriarca tinha direitos exclusivos às fêmeas da tribo. Isso provocou a hostilidade e o ressentimento dos filhos, que o derrubaram e mataram, mas depois, torturados pelo remorso, inventaram rituais para aliviar seu sentimento de culpa. Em *Moisés e o monoteísmo* (1938), Freud afirma que Moisés foi assassinado pelos israelitas no deserto, durante uma representação ritual desse homicídio primordial.

Sua definição de religião, em *O futuro de uma ilusão* (1927), também é reducionista: a religião é a satisfação de desejos instintivos e inconscientes, uma fantasia que, no passado, era consoladora, mas hoje está fadada ao fracasso, porque seus mitos e rituais pertencem a um estágio muito primitivo da evolução humana. Estava na hora de deixar a ciência minorar nossos medos e fornecer uma nova base para a moralidade. Essas explicações merecem respeito por fundamentar-se na ciência, mas a crítica de Freud peca por sua visão nada científica da mulher como *homme manqué*: a religião é uma atividade feminina, enquanto o ateísmo representa o pós-religioso e saudável ser masculino.⁸⁷ Sua visão da religião arraigada na veneração do bebê pelo pai também nos leva a perguntar se sua rejeição de Deus não se deve a uma hostilidade inconsciente para com seu pai.

Freud é tido como o último dos *philosophes*. Em certo sentido, pode-se ver a psicanálise como a culminância do projeto iluminista de colocar toda a realidade sob o controle da razão. Graças à obra pioneira de Freud, é possível interpretar os sonhos, desvendar impulsos subconscientes e decifrar o significado oculto de antigos mitos. Mas Freud também rebaixou o ideal iluminista ao demonstrar que a razão se resume à borda da mente humana, à superfície da mistura fervilhante de instintos primitivos sobre os quais temos pouco controle. Enquanto Darwin revela que a natureza é “violenta e impiedosa”, Freud mostra que a mente é um campo de batalha, no qual enfrentamos sem cessar as forças inconscientes de nossa psique, com poucas esperanças de chegar a uma solução definitiva.

Freud trouxe à luz uma faceta mais sombria do *fin de siècle* quando afirmou que somos tão fortemente motivados por um desejo de morte quanto por um desejo de procriação. Mas, no final do século XIX, muitos cristãos acreditavam que a humanidade avançava rumo à perfeição. Já os agnósticos estavam convencidos de que o mundo seria um lugar melhor sem Deus. Ingersoll ansiava por um futuro em que, “encorajado por uma sucessão de vitórias sobre as obstruções da natureza, o homem alcançará uma

serena grandeza, desconhecida para os discípulos de qualquer superstição”.⁸⁸ A dúvida era “o ventre e o berço do progresso”.⁸⁹ A ideia de que um “Deus pessoal faz tudo” gerara “ociosidade, ignorância e miséria”,⁹⁰ mas agora todos podiam canalizar para a criação de um mundo mais justo e igualitário as energias que haviam sido sugadas pela religião. “Trava-se entre os poderes do bem e do mal uma batalha na qual até a mais humilde criatura humana está apta a participar”, escreveu John Stuart Mill. Cabia a essa geração retardar o “processo muitas vezes quase imperceptível pelo qual o bem é gradualmente esmagado em função do mal”.

*Fazer alguma coisa durante a vida, ainda que na escala mais modesta, se nada mais é possível, para chegar um pouco mais perto dessa meta é o pensamento mais animador e revigorante que pode inspirar uma natureza humana.*⁹¹

A religião do futuro era essa, não uma crença qualquer no sobrenatural; trabalhar pelos semelhantes preencheria o vazio descrito por Nietzsche.

Mas essa visão de esperança exigia um ato de fé. A Guerra Civil Americana (1861-5) e a Guerra Franco-Prussiana (1870-1) revelaram os horrores da guerra na era industrial, quando as ciências exatas eram aplicadas a armamentos de efeitos devastadores. Os países europeus pareciam dominados pelo desejo de morte apontado por Freud. Pareciam ver o conflito armado como uma necessidade darwiniana, em que só os mais aptos sobreviveriam. Depois da Guerra Franco-Prussiana, deram início a uma corrida armamentista que acabou levando à carnificina da Primeira Guerra Mundial (1914-8). Custasse o que custasse a si mesmo ou aos outros, o Estado moderno tinha de criar o maior exército e as armas mais destrutivas. O escritor inglês I. F. Clarke assinala que, entre 1871 e 1914, é difícil encontrar um único ano em que um romance ou conto sobre um futuro aterrorizante não fosse publicado em algum país europeu.⁹² A próxima grande guerra surgia no horizonte como uma provação temível, mas inevitável, da qual a nação emergiria fortalecida e revigorada.

No início do novo século, o poeta e romancista inglês Thomas Hardy (1840-1928) expressou de maneira pungente a angústia moderna. Em “O tordo do crepúsculo”, escrito em 30 de dezembro de 1900, retrata a desolação do espírito humano privado dos métodos tradicionais para chegar a entender o significado da vida. Compara as “duras feições” da paisagem hiberna ao “cadáver do século”; observa que “todo espírito sobre a terra parecia tão desfervoroso quanto eu”. De repente, um velho tordo — “frágil, magro e pequeno” — começou a cantar, lançando sua alma na crescente escuridão. Ao

ouvir essa “sincera prece vespertina”, Hardy só pôde pensar, com serena e triste aceitação:

Tão pouco motivo para gorjeios
De tão extático som
Estava escrito nas coisas terrestres,
Distantes ou próximas,
Que julguei vibrar em meio
A sua alegre ária de boa-noite
Uma bendita esperança, da qual ele sabia
E eu não.⁹³

* Nome dado no século XIX ao ramo da erudição bíblica que tem como objetivo dotar os livros da Bíblia, identificar seus autores e fontes e estabelecer relações entre eles e com outras tradições religiosas. Chama-se "superior", ou explicativa, em oposição à crítica "inferior", ou literal. (N. T.)

11. Desconhecimento

No Segundo Congresso Internacional de Matemáticos, realizado em Paris, em 1900, o matemático alemão David Hilbert (1862-1943) previu, confiantemente, um século de incomparável desenvolvimento científico. Havia apenas 23 problemas evidentes no sistema newtoniano, e, uma vez resolvidos, nosso conhecimento do universo estaria completo. Parecia não haver limite para o progresso do moderno Ocidente. Praticamente em todos os campos, artistas, cientistas e filósofos pareciam antever um admirável mundo novo. “Em dezembro de 1910, ou por volta dessa data, a natureza humana mudou”, escreveu a romancista inglesa Virginia Woolf (1882-1941), depois de visitar a extraordinária exposição de pós-impressionistas franceses. Os artistas frustravam deliberadamente as expectativas dos espectadores, proclamando tacitamente a necessidade de uma nova visão num mundo novo. Velhas certezas se evaporavam. Alguns queriam contemplar fundamentos irredutíveis, eliminar o periférico e concentrar-se no essencial para construir uma realidade diferente: os cientistas pesquisavam o átomo ou a partícula; os sociólogos e antropólogos estudavam sociedades e artefatos primitivos. Havia um desejo de fragmentar o passado, dividir o átomo para fazer algo novo. Pablo Picasso (1881-1973) desmembrava seus modelos ou os focalizava a partir de várias perspectivas ao mesmo tempo. Os romances de Woolf e James Joyce (1882-1914) abandonavam as narrativas tradicionais de causa e efeito, jogavam os leitores no caótico fluxo de consciência de suas personagens, deixavam-nos em dúvida sobre o que estava realmente acontecendo ou sobre a maneira como deviam julgar a ação.

Mas a Primeira Guerra Mundial revelou o niilismo autodestrutivo que se aninhava no âmago da moderna civilização ocidental, apesar de suas esplêndidas

conquistas. O conflito é visto como o suicídio coletivo da Europa: massacrando uma geração de jovens, abalou de tal modo a sociedade europeia que ela nunca se recuperou inteiramente. A absoluta inutilidade da guerra de trincheira, travada como foi sem nenhuma causa social, ideológica ou humanitária, desafiava o racionalismo da era da ciência. A guerra em si parecia uma terrível paródia do ideal da mecanização: uma vez acionado, o intrincado mecanismo de conscrição, transporte de tropas e produção de armas adquiriu impulso próprio e mostrou que era quase impossível detê-lo. Depois do armistício, a economia ocidental parecia estar em fase terminal de declínio, e a década de 1930 viveu a Grande Depressão e a ascensão do fascismo e do comunismo. No final da década, o impensável aconteceu, e o mundo se viu mergulhado numa segunda guerra global. Agora era difícil acreditar no progresso ilimitado da civilização. Ideologias seculares modernas revelavam-se tão letais quanto qualquer fanatismo religioso. Expunham o caráter destrutivo de toda idolatria: quando se torna um valor absoluto, a realidade finita da nação tem de derrotar e destruir todos os rivais.

A ciência moderna tinha por base a convicção de que era possível chegar à certeza objetiva. Hume e Kant questionaram esse ideal, afirmando que nosso conhecimento do mundo exterior simplesmente refletia a psicologia humana. Mas até mesmo Kant acreditava que as categorias fundamentais da ciência newtoniana — espaço, tempo, substância e causalidade — eram inquestionáveis. Contudo, elas estavam superadas uma geração após a confiante previsão de Hilbert de que os físicos só teriam de dar os retoques finais ao grande “Sistema” de Newton. Já no século XIX, o físico escocês James Clerk-Maxwell (1831-79) formulara a teoria da radiação eletromagnética, mostrando que os físicos estavam chegando a um entendimento do tempo muito diferente do nosso, pois teoricamente uma onda de rádio poderia ser recebida antes de ser enviada. Os surpreendentes experimentos com deslocamento do éter e velocidade da luz, realizados pelos cientistas americanos Albert Michelson (1852-1931) e Edward Morley (1838-1923), indicaram que as velocidades relativas da luz do Sol eram as mesmas tanto na direção da translação da Terra como no sentido oposto, o que contrariava totalmente a mecânica newtoniana. Seguiram-se a descoberta da radiatividade por Alexander Edmond Becquerel (1820-91) e o isolamento dos fenômenos do quantum por Max Planck (1858-1947). Por fim, Albert Einstein (1879-1955) aplicou à luz a teoria do quantum de Planck e formulou suas teorias da relatividade especial (1905) e geral (1916). A relatividade podia conciliar as descobertas de Michelson-Morley fundindo num espaço-tempo contínuo os conceitos de espaço e tempo, que Newton considerava absolutos. Partindo da ideia de Einstein, Niels Bohr (1885-1962) e Werner Heisenberg

(1901-76) desenvolveram a mecânica quântica, que contradiz praticamente todos os principais postulados da física newtoniana.

Foi o fim da tradicional convicção de que o conhecimento sempre aumentaria, cada geração aperfeiçoando as conquistas do passado. No complexo universo da mecânica quântica, o espaço tridimensional e o tempo unidimensional se tornaram aspectos relativos de um contínuo espaço-tempo quadridimensional. Os átomos não são os sólidos e indestrutíveis tijolos da natureza, mas são ocos em grande parte. O tempo transcorre em velocidades distintas para observadores que viajam em diferentes velocidades: pode ir para trás ou até parar por completo. As leis da geometria euclidiana já não proveem a estrutura universal e necessária da natureza. Os planetas não se deslocam em suas órbitas porque a força da gravidade, operando a distância, os atrai para o Sol, mas porque o espaço em que se movem é, na verdade, curvo. Fenômenos subatômicos são particularmente desconcertantes, porque podem ser observados como ondas e como partículas de energia. “Todas as minhas tentativas de adaptar o fundamento teórico da física a esse conhecimento falharam”, Einstein lembrou. “Foi como se tivessem tirado o chão sob meus pés, não havendo em parte alguma uma base firme na qual se pudesse construir.”¹

Se os cientistas ficavam atarantados com essas descobertas, os leigos as consideravam incompreensíveis. Um espaço curvo, finito e, no entanto, ilimitado; objetos que não eram coisas, mas apenas processos; um universo em expansão; fenômenos que só tomavam forma definida quando observados — tudo isso desafiava qualquer pressuposto. As grandiosas certezas de Newton foram substituídas por um sistema ambíguo, mutável e indeterminado. Contrariando Hilbert, a humanidade estava longe de entender o universo. Minúcias produzidas ao acaso, cuja existência era provavelmente efêmera, os seres humanos ainda pareciam vagar à deriva num cosmo imenso e impessoal. Não havia uma resposta clara para o que precedeu o big bang que deu origem ao universo. Nem mesmo os físicos acreditavam que as equações da teoria quântica mostravam o que realmente existia; essas abstrações matemáticas não podiam ser verbalizadas, e nosso conhecimento se limitava a símbolos que eram simples sombras de uma realidade indescritível. O desconhecimento parecia inerente à condição humana. A revolução da década de 1920 derrubara a ortodoxia científica tradicional, e, se isso acontecera uma vez, poderia repetir-se.

Alguns cristãos acreditavam que a nova física era propícia à fé, embora Einstein sempre insistisse que a relatividade era uma teoria científica e não tinha nada a ver com religião. Eles se apegavam a seu famoso comentário num debate com Bohr, em

Bruxelas (1927): embora a mecânica quântica seja “por certo imponente”, uma “voz interior me diz que [...] ela não nos ajuda a desvendar o segredo do Velho. De qualquer modo, estou convencido de que Ele não joga dados”.² Mas Einstein não se referia ao Deus personalizado; mencionou o “Velho” (imagem cabalística medieval) para simbolizar a ordem impessoal, inteligível e imanente do que existe. Já o astrônomo inglês Arthur Stanley Eddington (1882-1944) via a relatividade como a prova da existência de inteligência na natureza; o cônego Arthur F. Smethurst considerava-a uma manifestação do Espírito Santo;³ outros achavam que a nova concepção do tempo confirmava a existência de vida após a morte;⁴ acreditava-se que a teoria do big bang corroborava o relato do Gênesis;⁵ e para alguns a indeterminação da mecânica quântica comprovava o controle providencial de Deus sobre o mundo.⁶ Esse é o tipo de especulação equivocada. Afeitos à necessidade de prova científica, esses apologistas ainda interpretavam os antigos símbolos bíblicos ao pé da letra. Max Planck expressa uma visão mais sábia das relações entre ciência e religião. Considera-as perfeitamente compatíveis: a ciência lida com o mundo material objetivo, e a religião com valores e ética. O conflito entre as duas se deve a “uma confusão das imagens e parábolas da religião com a linguagem científica”.⁷

Depois de Einstein, ficou claro que a ciência não pode fornecer provas definitivas, e seus achados são inerentemente limitados e provisórios. Em 1927, Heisenberg formulou o princípio da incerteza na física nuclear, mostrando que é impossível o cientista chegar a um resultado objetivo, porque o próprio ato de observar afeta seu entendimento do objeto investigado. Em 1931, o filósofo austríaco Kurt Gödel (1906-78) concebeu um teorema para demonstrar que qualquer sistema lógico formal ou matemático contém proposições que são inverificáveis no interior desse sistema; sempre haverá proposições que só podem ser provadas ou refutadas com dados externos. Foi um duro golpe para a tradicional convicção da decidibilidade sistemática. Em suas Gifford Lectures, que pronunciou em Edimburgo, em 1929, o filósofo americano John Dewey (1859-1952) afirma que a busca da certeza, empreendida por Descartes, não pode mais ser o objetivo do filósofo moderno. Heisenberg nos libertara da mecânica do século XVII, quando o universo parecia uma máquina gigantesca, composta de partes isoladas; agora a nova geração de cientistas revelava a profunda inter-relação de toda a realidade.

Nosso cérebro é incapaz de chegar à certeza absoluta ou a provas irrefutáveis. Nossa mente é limitada, e parece que alguns problemas permanecerão insolúveis. O físico americano Percy Bridgman (1882-1961) explica:

A estrutura da natureza pode ser de tal ordem que nossos processos mentais não bastem para pensarmos sobre ela [...]. O mundo se esvaece e nos engana [...]. Confrontamo-nos com algo realmente inefável. Tocamos o limite dos grandes pioneiros da ciência, a noção de que habitamos um mundo propício no sentido de ser compreensível para nós.⁸

Os cientistas começavam a falar como os teólogos apofáticos. Não só Deus escapava ao alcance da mente humana, como o mundo natural também era elusivo. Parecia que certo grau de agnosticismo era próprio da condição humana.

Contudo, por mais inquietante que fosse a nova revolução científica, os físicos não se mostravam assustados.⁹ Einstein havia dito que, se sua teoria da relatividade estava correta, era possível fazer três previsões: ela explicaria a precessão aparentemente excêntrica do planeta Mercúrio; permitiria calcular a deflexão exata de um raio de luz pela massa gravitacional do Sol; e, como a massa solar reduziria a velocidade da luz, isso afetaria a luz emitida pelo Sol. Num espaço de dez anos, as duas primeiras previsões foram confirmadas por dados experimentais. Mas a terceira só teve confirmação na década de 1960, porque a redução da velocidade da luz era mínima, e os cientistas não dispunham de tecnologia para medi-la. Einstein podia estar errado, porém se mantinha imperturbável; quando lhe perguntaram o que aconteceria se suas teorias não fossem comprovadas no laboratório, respondeu: “Pior para os experimentos; a teoria é correta!”. Parece que uma teoria científica não depende inteiramente de raciocínio e cálculo: a intuição e um senso de beleza e elegância também são fatores importantes. E ao longo desses quarenta anos, os físicos trabalharam como se a relatividade fosse verdadeira. Tinham nela o que os religiosos chamariam de fé. Foram recompensados, quando uma nova técnica espectroscópica lhes permitiu observar o efeito que Einstein previra. Na ciência, como na teologia, é possível avançar a partir de ideias que funcionam na prática, mesmo não tendo sido demonstradas empiricamente.

A revolução científica da década de 1920 influenciou claramente a obra de Karl Popper (1902-94). Em A lógica da descoberta científica (1934), um livro seminal, ele sustenta a racionalidade da ciência e seu compromisso com a verificação rigorosa e a neutralidade, mas explica que, ao contrário do que em geral se acredita, a ciência não parte do conjunto sistemático e cumulativo de fatos empiricamente verificados. Ela avança, quando ocorrem aos cientistas palpites ousados e criativos, inverificáveis e tão confiáveis quando qualquer outra crença, porque as experiências só podem mostrar que uma hipótese não é errada. Popper teria dito muitas vezes que “não sabemos coisa nenhuma”. Segundo o filósofo inglês Bryan Magee, ele achava que esse era “o insight

*filosófico mais importante que existe, que deve moldar toda a nossa atividade filosófica”.*¹⁰ Nunca chegamos ao conhecimento perfeito, porque tudo que sabemos em determinado momento invariavelmente é revisto depois. No entanto, longe de desanimar com isso, Popper encontrava um prazer infinito em seu constante embate com problemas insolúveis. “Uma das grandes fontes de felicidade é vislumbrar, cá e lá, um novo aspecto do mundo incrível em que vivemos e do papel incrível que nele desempenhamos”, afirma em suas memórias.¹¹

Einstein sentia a mesma coisa. A nova ciência já não era adversa ao encantamento místico e ao mistério:

*A mais bela emoção que podemos sentir é a mística. É ela que semeia toda arte, toda ciência verdadeira. Quem desconhece essa emoção [...] está praticamente morto. Saber que o que é incompreensível para nós realmente existe, manifestando-se a nós como a suprema sabedoria e a mais radiosa beleza, que nossas obtusas faculdades só podem entender em suas formas mais primitivas — esse conhecimento, esse sentimento está no âmago de toda religiosidade verdadeira. Nesse sentido, e apenas nesse, pertencemos à categoria dos homens fervorosamente religiosos.*¹²

Einstein frisa que não acredita no moderno Deus personalizado. Muitos dos teólogos cuja obra examinamos — Orígenes, os capadócius, Dionísio, Tomás de Aquino — entenderiam perfeitamente o que ele quer dizer.

Nem todo mundo estava disposto a abandonar a busca da certeza. Na década de 1920, um grupo de filósofos de Viena se reunia para discutir, entre outros temas, as ideias do matemático austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Seu complexo *Tractatus logico-philosophicus* (1921) pretende mostrar a absoluta inutilidade de falar de ideias que estão além de fatos evidentes, baseados em dados sensoriais empíricos: “Sobre o que não se pode falar deve-se manter silêncio”, declarou, numa frase famosa.¹³ É perfeitamente válido dizer “está chovendo”, porque é fácil verificar essa afirmação. Mas é inútil discutir qualquer coisa hipotética ou inefável — em filosofia, ética, estética, lógica ou matemática —, de modo que se deve abolir esse tipo de especulação. Fiel a seus princípios, Wittgenstein deixou sua universidade, em 1918, para se tornar um mestre-escola de aldeia, função que desempenhou até 1930, quando aceitou um convite para lecionar em Cambridge.

Segundo o Círculo de Viena, como só podemos fazer afirmações significativas a respeito de coisas verificáveis pela experiência sensorial, só as ciências naturais são

uma fonte de conhecimento confiável.¹⁴ A linguagem emotiva não tem significado porque se destina simplesmente a despertar sentimentos ou inspirar ações e não é comprovável, de uma forma ou de outra. Evidentemente, o conceito de Deus não significa nada; na verdade, o ateísmo ou o agnosticismo são posições incoerentes porque nada têm de agnóstico ou de ateístico.¹⁵ Como outros intelectuais dessa época, os positivistas lógicos — assim são chamados esses filósofos — estavam tentando retomar os fundamentos irredutíveis. Sua rigidez também expunha a tendência à intolerância que caracterizaria outros tipos de fundamentalismo. Sua definição estreita da verdade implicava a completa rejeição das humanidades e a recusa a considerar qualquer opinião contrária.¹⁶ No entanto, sempre abordamos questões que não comportam soluções definitivas: refletir sobre a beleza, a mortalidade e o sofrimento faz parte da experiência humana, e, para muitos, descartar esse tipo de reflexão é não só arrogante como irrealista.

No outro extremo do espectro intelectual, surgiu uma forma de positivismo cristão que representava uma rebelião popular contra o racionalismo moderno. Em 9 de abril de 1906, os primeiros pentecostais, reunidos numa pequena casa de Los Angeles, sentiram o Espírito descer sobre eles da mesma forma como descera sobre os discípulos de Jesus na festa judaica do Pentecostes, quando a presença divina se manifestou em línguas de fogo e concedeu aos apóstolos o dom de falar em idiomas estrangeiros.¹⁷ Quando “falavam em línguas”, os pentecostais acreditavam retomar a essência fundamental da religiosidade subjacente a toda exposição lógica da fé cristã. Quatro anos depois, tinham centenas de grupos nos Estados Unidos e estavam presentes em mais cinquenta países.¹⁸ A princípio, estavam convencidos de que sua experiência anunciava o fim do mundo: multidões de afro-americanos e brancos desfavorecidos afluíam a suas congregações na firme crença de que Jesus logo voltaria e implantaria uma sociedade mais justa. No entanto, depois que a Primeira Guerra Mundial destruiu esse otimismo inicial, os pentecostais passaram a ver seu dom das línguas como uma nova maneira de falar com Deus; São Paulo não explicou que, quando os cristãos têm dificuldade para rezar, “o Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis”?¹⁹

Em certo sentido, tratava-se de uma versão distorcida da espiritualidade apofática: os pentecostais buscavam um Deus que ultrapassava o alcance das palavras. Mas o apofaticismo clássico de Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho, Dionísio, Boaventura, Tomás de Aquino e Eckhardt desconfiava dessa espiritualidade experiencial. No culto pentecostal, homens e mulheres entravam em transe, levitavam,

sentiam o corpo desfazer-se numa indizível alegria. Viam raios de luz e esparramavam-se no chão, derrubados pelo peso da glória divina.²⁰ Era uma forma de positivismo, pois os pentecostais confiavam que a experiência sensorial imediata confirmaria suas crenças.²¹ No entanto, a meteórica explosão desse tipo de fé denotava um descontentamento generalizado com o moderno éthos racional. Ela ocorreu numa época em que se começava a duvidar da ciência e da tecnologia, que demonstraram seu potencial mortífero durante a Grande Guerra. Os pentecostais também reagiam contra os cristãos mais conservadores, que tentavam tornar inteiramente racional e científica sua religião baseada na Bíblia.

Como A. C. Dixon (1854-1925), um dos fundadores do fundamentalismo protestante, explicou em 1920: “Sou cristão porque sou pensador, racionalista, cientista”. Sua fé dependia de “observação exata e pensamento correto”. As doutrinas eram fatos, não especulações teológicas.²² Os cristãos evangélicos ainda aspiravam ao ideal de certeza absoluta baseado na verificação científica, acalentado nos primórdios da modernidade. Mas os fundamentalistas também viam suas experiências de fé — conversões e “renascimentos”, curas pela fé, intensa convicção emocional — como a verificação positiva de suas crenças. O racionalismo quase desafiador de Dixon indica, talvez, um medo oculto. Com a Grande Guerra, um certo terror passara a fazer parte do protestantismo conservador nos Estados Unidos. Muitos acreditavam que os catastróficos confrontos no Somme e em Passchendaele eram os embates que, segundo as Escrituras, inaugurariam o fim dos tempos; agora muitos cristãos se imaginavam lutando na linha de frente de uma guerra apocalíptica contra Satanás. Viam os relatos das atrocidades cometidas pelos alemães como a prova decisiva de que tinham razão de combater o país que produzira a crítica superior.²³ Mas também desconfiavam da democracia, que sugeria o “governo da plebe” e a “república vermelha” resultantes da ateística revolução bolchevique (1917).²⁴ Para esses cristãos americanos, Jesus não era mais o salvador amoroso, e sim, conforme proclamou o eminente conservador Isaac M. Haldeman, o Cristo do livro do Apocalipse, “que não mais procura amizade ou amor [...]. Ele pode derramar o sangue dos homens”.²⁵

Todos os movimentos fundamentalistas que estudei — no judaísmo, no cristianismo e no islamismo — surgiram de um profundo medo.²⁶ No caso de Dixon e seus colegas conservadores protestantes, que logo criariam o primeiro movimento fundamentalista da era moderna, tratava-se de uma variante religiosa do mal-estar que se espalhou após a Grande Guerra e os fazia distorcer a tradição que tentavam defender. Estavam prontos para lutar, porém o conflito poderia ter ficado apenas em

suas mentes perturbadas se os protestantes mais liberais não tivessem escolhido esse momento para lançar uma ofensiva contra eles. Os liberais se horrorizavam com as fantasias apocalípticas dos conservadores. Contudo, em vez de criticá-los no tocante a questões bíblicas e doutrinárias, injustificavelmente optaram pelo golpe baixo. Seu ataque refletia a intensa ansiedade do pós-guerra e, nesse momento de trauma nacional, foi calculado para despertar indignação, fúria e desejo de retaliação.

Judaico, cristão ou islâmico, o fundamentalismo quase sempre começa como um movimento defensivo, uma reação contra uma campanha de correligionários ou compatriotas vista como inimiga e invasiva. Em 1917, durante uma fase da guerra particularmente sombria, teólogos liberais da Divinity School da Universidade de Chicago lançaram pela imprensa uma ofensiva contra o Moody Bible Institute, situado no lado oposto da cidade.²⁷ Acusaram esses literalistas bíblicos de ser pagos pelos alemães e os compararam aos ateus bolcheviques. De acordo com o Christian Register, sua teologia era “a mais espantosa aberração mental no campo do pensamento religioso”.²⁸ Os conservadores revidaram, argumentando que, ao contrário, era por causa do pacifismo dos liberais que os Estados Unidos ficaram para trás na corrida armamentista;²⁹ foram os liberais que se aliaram com os alemães, pois a crítica superior que eles tanto admiravam acarretara a falência dos valores decentes na Alemanha.³⁰ Durante décadas, a crítica superior foi vista como algo mau. Esse tipo de simbolismo que tira o debate da esfera da lógica e da discussão desapaixionada é um traço constante dos movimentos fundamentalistas.

Em 1920, Dixon, Reuben Torrey (1856-1928) e William B. Riley criaram oficialmente a World’s Christian Fundamentals Association para lutar pela sobrevivência do cristianismo e do mundo. No mesmo ano, numa assembleia da Northern Baptist Convention, Curtis Lee Laws (1868-1946) definiu o fundamentalista como um cristão que luta para recuperar terreno perdido para o Anticristo e “trava uma guerra pelos fundamentos da fé”.³¹ O movimento se espalhou. Três anos depois, os fundamentalistas eram um sucesso e pareciam controlar a maioria das denominações protestantes. Mas, então, uma nova campanha atraiu sua atenção e acabou por desacreditar o fundamentalismo, ao menos durante algumas décadas.

Em 1920, o político democrata William Jennings Bryan (1860-1925) lançou uma cruzada contra o ensino da teoria da evolução nas escolas e faculdades; praticamente sozinho, conseguiu que os fundamentalistas tirassem a crítica superior do topo de sua lista de prioridades e a substituíssem pelo darwinismo.³² A seu ver, os dois temas estavam indissolivelmente ligados, porém a evolução era muito mais perigosa. Dois

livros — *Headquarters Nights* (1917), de Vernon L. Kellogg, e *The Science of Power* (1918), de Benjamin Kidd — impressionaram-no profundamente; continham entrevistas com soldados alemães que atestavam a influência das ideias darwinistas sobre a decisão da Alemanha de declarar guerra. Essa “pesquisa” o convenceu de que a teoria da evolução anunciava o colapso da moralidade e da civilização decente. Suas ideias eram ingênuas, simplistas e incorretas, mas as pessoas começavam a desconfiar da ciência, e Bryan encontrou um público disposto a ouvi-lo. Quando percorreu os Estados Unidos, sua palestra sobre “A ameaça do darwinismo” atraiu multidões e teve ampla cobertura da imprensa. No entanto, um fato inesperado, que teve lugar no sul, deu ainda maior destaque à campanha.

Até então, o movimento fundamentalista se restringia basicamente aos estados do norte, mas os sulistas passaram a se preocupar com a teoria da evolução. Em 1925, os legisladores da Flórida, do Mississippi, do Tennessee e da Louisiana aprovaram leis que proibiam o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas. Disposto a defender a liberdade de expressão, o jovem professor John Scopes, de Dayton, no Tennessee, confessou que infringira a lei e, em julho de 1925, foi levado a julgamento. Para defendê-lo, a recém-criada American Civil Liberties Union (ACLU) enviou uma equipe de advogados encabeçada pelo racionalista Clarence Darrow (1857-1938). Quando Bryan concordou em defender a lei antievolução, o processo deixou de ser uma questão sobre liberdades civis e se tornou uma disputa entre religião e ciência.

Como muitas disputas fundamentalistas, o Caso Scopes foi um embate entre dois pontos de vista incompatíveis.³³ Darrow e Bryan representavam valores cruciais para os americanos: respectivamente, a liberdade intelectual e os direitos das pessoas comuns, que desconfiavam de doutos especialistas, não entendiam de ciência e achavam que as elites impunham os próprios valores aos provincianos. No tribunal, Bryan foi um desastre e Darrow conseguiu defender com brilhantismo a liberdade essencial para a atividade científica. No fim, Darrow emergiu do processo como o herói do pensamento claro e racional; Bryan, como um indivíduo anacrônico, incompetente, irremediavelmente ignorante do mundo moderno — e faleceu dias depois, de certo modo confirmando esse julgamento. Scopes foi condenado; a ACLU pagou a fiança; mas Darrow e a ciência foram os verdadeiros vencedores.

A imprensa exultou. O jornalista H. L. Mencken (1880-1956) denunciou os fundamentalistas como o flagelo da nação. Considerou adequado Bryan terminar seus dias num “vilarejo do Tennessee”, já que amava a gente simples do interior, inclusive os “primatas boquiabertos das aldeias das terras altas”. Os fundamentalistas estavam

em toda parte: “Lotam as ruas miseráveis, atrás dos gasômetros. Estão em todo lugar onde o conhecimento é uma carga pesada demais para cabeças mortais, ainda que seja o vago, patético conhecimento disponível nas escolinhas suburbanas”. Eles eram os inimigos da ciência e da liberdade e não tinham direito a um lugar no mundo moderno.³⁴ O escritor Maynard Shipley dizia que, se os fundamentalistas assumissem o controle das congregações e impusessem seu fanatismo às pessoas, os americanos voltariam para a Idade das Trevas.³⁵

Em Dayton, os liberais se sentiram ameaçados ao ver as liberdades de expressão e investigação correrem perigo. Tais liberdades eram sagradas, não porque fossem sobrenaturais, mas porque agora eram cruciais para a identidade moderna e, como tal, invioláveis e inegociáveis. Se fossem extintas, tudo estaria perdido. Para os fundamentalistas, que temiam a modernidade e sabiam que alguns de seus expoentes mais ousados juraram destruir a religião, a nova doutrina da infalibilidade da Bíblia, proposta pelos teólogos de Princeton, era sagrada, porque tinha a sanção sobrenatural e proporcionava a única garantia de certeza num mundo cada vez mais incerto. Futuramente, em vários estágios do processo de modernização, ocorreriam choques semelhantes entre pessoas que tinham diferentes concepções do sagrado. Os religiosos defenderam um valor que julgavam ameaçado, e os liberais revidaram duramente. E, a princípio, o ataque liberal aparentemente surtiu efeito. Depois do Caso Scopes, os fundamentalistas se calaram e pareciam devidamente derrotados. Mas não saíram de cena. Apenas recuaram defensivamente, como fundamentalistas de outras tradições fariam no futuro, e criaram um enclave de santidade num mundo que consideravam hostil à religião, fundando suas próprias igrejas, emissoras de rádio, editoras, escolas, universidades e centros de estudos bíblicos. No final da década de 1970, quando essa sociedade contracultural estaria suficientemente forte e confiante, os fundamentalistas retornariam à vida pública, desferindo uma ofensiva para converter a nação a seus princípios.

Enquanto estiveram afastados da política, radicalizaram-se ainda mais, alimentando um profundo ressentimento contra a cultura predominante.³⁶ A história subsequente mostraria que, quando é atacado, o movimento fundamentalista invariavelmente se torna mais agressivo, amargo, desmedido. Como o fundamentalismo se deve ao medo da aniquilação, seus adeptos veem em qualquer ofensiva desse tipo uma prova de que o mundo secular ou liberal realmente pretende eliminar a religião. Os movimentos judaico e muçulmano também seguem esse padrão. Antes de Scopes, os fundamentalistas tendiam a posicionar-se na esquerda do espectro

político, dispostos a trabalhar com os socialistas e os liberais nas áreas carentes das cidades em processo de rápida industrialização. Depois de Scopes, passaram para a extrema direita, onde permanecem até hoje.

A ridicularização que sofreram por parte da imprensa acabou sendo contraproducente, pois tornou-os ainda mais aguerridos em suas opiniões. Antes de Scopes, a teoria da evolução não era um tema importante; até literalistas fervorosos como Charles Hodge sabiam que o mundo tem muito mais que os 6 mil anos mencionados na Bíblia. Poucos acreditavam na chamada “ciência da criação”, segundo a qual o Gênesis é cientificamente correto em todos os detalhes. A maioria dos fundamentalistas era calvinista, apesar de o próprio Calvino não partilhar sua hostilidade ao conhecimento científico. Depois de Dayton, porém, um literalismo bíblico inabalável passou a ser crucial para a mentalidade fundamentalista, e a ciência da criação se tornou a bandeira do movimento. Seria impossível discutir a questão racionalmente, porque a evolução já não era apenas uma hipótese científica, mas se convertera num símbolo indelevelmente marcado pelo sofrimento da derrota e da humilhação. A história do primeiro movimento fundamentalista da era moderna revelou-se paradigmática. Ao atacar uma religião que parece obscurantista, os críticos devem estar cientes de que esse ataque provavelmente a tornará mais extremada.

A Segunda Guerra Mundial (1939-45) demonstrou a terrível eficácia da violência moderna. A explosão das bombas atômicas em Hiroshima e em Nagasaki revelou o niilismo e a autodestruição que estão no centro das brilhantes realizações do Homo technologicus. Nossa capacidade de infligir-nos mutuamente danos e mutilações acompanhara nosso extraordinário progresso econômico e científico, e parecia faltarmos sabedoria ou recursos para manter nossa agressividade dentro de limites seguros e adequados. Na verdade, a chocante descoberta de que 6 milhões de judeus haviam sido sistematicamente exterminados nos campos de concentração nazistas — uma atrocidade cometida na Alemanha, que tivera papel de destaque no Iluminismo — levantou dúvidas sobre a noção de progresso humano.

Às vezes, o Holocausto é definido como uma erupção da barbárie pré-moderna e até como uma expressão de impulsos religiosos que haviam sido reprimidos na sociedade secular. Mas historiadores e críticos sociais têm questionado essas definições.³⁷ É bem verdade que o antissemitismo cristão era uma doença crônica na Europa desde a época das cruzadas; e que, embora alguns cristãos protestassem contra

o horror e tentassem salvar seus semelhantes judeus, muitas congregações vergonhosamente se calaram. Hitler nunca deixou oficialmente a Igreja católica e devia ter sido excomungado; Pio XII nem condenou os programas nazistas, nem se manteve alheio a eles.

Mas atribuir toda a catástrofe à religião é simplesmente — e talvez até perigosamente — incorreto. Longe de conflitar com a busca racional da modernidade bem organizada e voltada para um objetivo, a hedionda eficiência dos nazistas foi um supremo exemplo dessa busca. Os governantes já haviam dado início a políticas de faxina ética, quando estabeleceram seus Estados modernos centralizados. A fim de utilizar todos os recursos humanos disponíveis e manter a produtividade, os governos acharam necessário incorporar à sociedade grupos marginalizados, como os judeus, mas os acontecimentos das décadas de 1930 e 1940 mostraram que essa tolerância era superficial, e que o velho fanatismo ainda estava à espreita. Para cumprir seu programa de genocídio, os nazistas contaram com a tecnologia da era industrial: as ferrovias, a avançada indústria química, a burocracia e a administração racionalizadas. O campo de concentração copiava a fábrica, marco da sociedade industrial, mas o que produzia em massa era a morte. A própria ciência foi envolvida nos experimentos eugênicos ali realizados. A moderna idolatria do nacionalismo idealizara de tal modo o Volk alemão que não deixava espaço para os judeus: fruto do novo racismo “científico”, o Holocausto foi a última palavra da engenharia social no que se chamou de moderna “cultura do jardim”,* que apenas elimina as ervas daninhas — o exemplo supremo e pervertido do planejamento racional em que tudo se subordina a um único objetivo, claramente definido.³⁸

Talvez o Holocausto tenha sido menos uma expressão que uma perversão de valores judaico-cristãos.³⁹ Como os ateus se apressam a assinalar, o símbolo de Deus marcara o limite do potencial humano. No âmago da ideologia nazista havia um anelo romântico de um paganismo germânico pré-cristão que eles nunca entenderam corretamente e uma negação do Deus que, como Nietzsche havia dito, freara a ambição e a instintiva liberdade pagã. O extermínio do povo que criara o Deus da Bíblia era uma representação simbólica da morte de Deus proclamada por Nietzsche.⁴⁰ Ou, talvez, as verdadeiras causas do Holocausto fossem a ambígua sobrevivência do sentimento religioso na cultura ocidental e as energias malignas liberadas pela decadência das formas religiosas, que até então as canalizavam para atos mais benignos e produtivos.⁴¹ Na teologia cristã, o inferno é tradicionalmente definido como a ausência de Deus, e os campos de concentração estranhamente reproduziam o

simbolismo tradicional do inferno: a tortura, o açoite, os gritos, a zombaria, os corpos retorcidos, as chamas e o ar fétido evocavam as imagens do inferno apresentadas por artistas, poetas e dramaturgos europeus.⁴² Auschwitz era uma tenebrosa epifania, proporcionando-nos uma visão terrível de como é a vida quando se perde todo senso do sagrado e não mais se reverencia o ser humano — seja ele quem for — como um mistério inviolável.

Elie Wiesel, sobrevivente do Holocausto e ganhador do prêmio Nobel, acredita que Deus morreu em Auschwitz. Em sua primeira noite no campo, ele viu a fumaça negra saindo do crematório onde os corpos de sua mãe e sua irmã eram consumidos. “Nunca esquecerei esses momentos”, escreveu, anos depois, “que mataram meu Deus e minha alma e reduziram meus sonhos a pó.”⁴³ Wiesel conta que, um dia, a Gestapo enforcou uma criança que tinha o rosto de “um anjo de olhos tristes” e subiu ao patíbulo em silêncio, quase calma. A criança demorou uma hora para morrer, diante dos milhares de espectadores que foram obrigados a presenciar a execução. Atrás de Wiesel, um prisioneiro murmurou: “Onde está Deus? Onde Ele está?”. E Wiesel escutou uma voz dentro dele, respondendo: “Onde Ele está? Está aqui — está pendurado nessa forca”.⁴⁴

Também podemos interpretar essa história como um sinal exterior da morte de Deus anunciada por Nietzsche. Como explicar o grande mal que vemos num mundo supostamente criado e governado por uma divindade benévola? Para o judeu americano Richard Rubenstein, essa concepção de Deus já não é viável. Tendo escapado por um triz do extermínio total, os judeus não devem abandonar sua religião, pois isso os desvincularia de seu passado. No entanto, o bom Deus moral dos judeus liberais parece anódino demais, antisséptico demais: ignora a tragédia inerente da vida na esperança de que as coisas vão melhorar. Rubenstein prefere o Deus autoesvaziante de Isaac Luria, que não conseguiu controlar o mundo criado por ele. Os místicos viam Deus como o Nada; Auschwitz revelara o vazio abissal da vida, e a contemplação do Ein Sof de Luria era um modo de entrar no Nada primordial de onde viemos e para o qual todos nós vamos voltar.⁴⁵ Já o teólogo inglês Louis Jacobs acredita que o Deus impotente de Luria não pode dar sentido à existência humana. Prefere a solução clássica: Deus é maior do que conseguimos imaginar e seus caminhos não são os nossos. Deus pode ser incompreensível, mas temos a possibilidade de colocar nossa confiança nesse Deus inefável e afirmar um sentido, mesmo em meio à falta de sentido.

Outra história de Auschwitz mostra exatamente isso. Alguns prisioneiros continuaram estudando a Torá e observando as festas, não na esperança de aplacar

uma divindade raivosa, mas porque descobriram, pela experiência, que esses rituais os ajudavam a suportar o horror. Um dia, um grupo de judeus resolveu julgar Deus. Diante de um sofrimento tão inconcebível, consideraram totalmente inconvincentes os argumentos convencionais. Se Deus era onipotente, podia ter impedido a Shoah; se não podia detê-la, era impotente; se podia, mas decidira não a deter, era um monstro. Condenaram Deus à morte. O rabino que presidiu o julgamento pronunciou o veredicto e depois, calmamente, anunciou que estava na hora da oração vespertina. As ideias a respeito de Deus vêm e vão, mas a oração, a luta para encontrar sentido mesmo nas circunstâncias mais adversas, deve continuar.

A ideia de Deus é apenas um símbolo de indescritível transcendência e tem sido interpretada de muitas maneiras ao longo dos séculos. O Deus moderno — concebido como Criador poderoso, Causa Primeira, personalidade sobrenatural compreendida realisticamente e racionalmente demonstrável — é um fenômeno recente. Surgiu numa era mais otimista que a nossa e reflete a firme esperança de que a racionalidade científica coloque sob o controle da razão aspectos da vida aparentemente inexplicáveis. Como disse Feuerbach, esse Deus era uma projeção humana numa época em que a humanidade chegava a ter um controle sem precedentes sobre seu ambiente e se imaginava prestes a resolver os mistérios do universo. Muita gente, porém, achava que as esperanças do Iluminismo também morreram em Auschwitz. Quem inventou o campo de concentração absorveu o clássico éthos ateísta do século XIX que o levou a considerar-se o único absoluto; transformando sua nação em ídolo, sentiu-se compelido a destruir aqueles que via como inimigos. Hoje, temos uma concepção mais modesta dos poderes da razão humana. Nos últimos anos, presenciamos maldade demais para acatar uma teologia simplista que afirma — como afirmam alguns — que Deus sabe o que faz; que ele tem um plano secreto que não conseguimos entender; ou que o sofrimento nos proporciona a oportunidade de praticar o heroísmo. Uma teologia moderna deve examinar decididamente o âmago de uma grande escuridão e estar preparada, talvez, para entrar na nuvem do desconhecimento.

Depois da Segunda Guerra Mundial, filósofos e teólogos lutaram com a ideia de Deus, procurando resgatá-la do literalismo que a tornara inacreditável. Com isso, muitas vezes reavivaram formas mais antigas, pré-modernas, de pensar e falar sobre o divino. Em seus últimos anos, Wittgenstein mudou de ideia. Já não acreditava que a linguagem devia simplesmente expor fatos, mas reconhecia que as palavras também

emitem comandos, formulam promessas e exprimem emoção. Abandonando a ambição dos primórdios da modernidade de estabelecer um único método de chegar à verdade, agora sustentava que existe um número infinito de discursos sociais. Cada um é significativo — mas só em seu próprio contexto. Assim, é um erro grave “fazer da crença religiosa uma questão de evidência, tal como a ciência é uma questão de evidência”,⁴⁶ porque a linguagem teológica funciona “num plano totalmente diverso”.⁴⁷ Os positivistas e ateus que aplicam à religião as normas da racionalidade científica e do bom-senso, e os teólogos que tentam provar a existência de Deus causam um “mal infinito”,⁴⁸ porque dão a entender que Deus é um fato externo — uma ideia intolerável para Wittgenstein. “Se eu pensasse em Deus como outro ser fora de mim, apenas infinitamente mais poderoso”, declarou, “consideraria meu dever desafiá-lo.”⁴⁹ A linguagem religiosa é essencialmente simbólica; é “abominável”⁵⁰ se interpretada ao pé da letra, mas, simbolicamente, tem o poder de manifestar uma realidade transcendente, tal como os contos de Tolstoi. Essas obras de arte não se justificam, nem apresentam evidências, mas de algum modo concretizam a inefável realidade que evocam. No entanto, como a realidade transcendente é inefável — “indizivelmente maravilhosa”⁵¹ —, nunca chegaremos a conhecer Deus apenas falando sobre ele. Temos de mudar nossa maneira de agir, “tentar ser úteis para outras pessoas” e deixar o egoísmo para trás.⁵² Se conseguisse fazer toda a sua natureza curvar-se “até o chão, em humilde resignação”, acreditava Wittgenstein, Deus chegaria até ele, por assim dizer.⁵³

O filósofo alemão Martin Heidegger não tem interesse no Deus moderno, personalizado, mas considera Sein (Ser) a realidade suprema. Como não se trata de um ser, não tem nenhuma relação com qualquer realidade que conhecemos; é inteiramente outro, e seria mais exato chamá-lo de Nada. E, contudo, paradoxalmente, o Ser é seiender (o ente), mais completo que qualquer ser específico. Apesar de sua absoluta transcendência, podemos chegar a algum conhecimento sobre ele — mas não através da investigação científica. Ao contrário, temos de cultivar o que Heidegger chama de “pensamento primordial”, uma atitude atenta e receptiva, caracterizada pelo silêncio. Esse não é um processo lógico, não é algo que fazemos. Ao contrário, é algo que nos ocorre, uma iluminação — quase uma revelação. O Ser não é um fato que podemos compreender de uma vez por todas, mas uma apreensão que nos vem com o tempo, a repetição, a acumulação. Temos de adotar essa postura mental incontáveis vezes, mais ou menos como o historiador se projeta repetidamente numa personagem ou numa época histórica.

Segundo Heidegger, os teólogos reduziram Deus a um simples ser. Deus se tornou Outro, e a teologia se tornou uma ciência objetiva. Em seus primeiros trabalhos, Heidegger dizia que a destruição sistemática da fé nesse Deus era essencial para que pudéssemos recuperar um sentido do Ser. O Deus dos filósofos, invenção tipicamente moderna, estava praticamente morto: era impossível rezar para ele. Essa era uma época de grande exaustão; o domínio do planeta pela tecnologia acarretara o niilismo previsto por Nietzsche, porque nos levava a esquecer o Ser. Em suas últimas obras, porém, Heidegger considera animador que Deus tenha se tornado inacreditável. Estávamos nos dando conta de um vazio, de uma ausência no centro de nossa vida. Praticando o pensamento meditativo, poderíamos aprender a experimentar o que Heidegger chama de “o retorno ao sagrado”. Não estando mais envolvidos com simples seres, cultivaríamos aquela espera primordial em que o Ser podia “falar” diretamente conosco.⁵⁴

Depois da guerra, muitos ficaram chocados com a recusa de Heidegger em condenar o nacional-socialismo. Mas suas ideias eram extremamente sugestivas e influenciaram toda uma geração de teólogos cristãos. Rudolf Bultmann (1884-1976) dizia que é preciso desobjetivar Deus, e que as Escrituras não fornecem informações factuais, mas só podem ser compreendidas se os cristãos tiverem um envolvimento existencial com sua fé. “Acreditar na cruz de Cristo não significa ocupar-nos [...] de um fato objetivo”, explicou, “mas sim assumir a cruz como nossa.”⁵⁵ Os europeus já não percebiam que suas doutrinas eram meras atitudes em relação à transcendência. Sua abordagem literalista demonstrava que não entendiam o propósito do mito, que “não é apresentar um quadro objetivo do mundo tal como é [...]. O mito deve ser interpretado não cosmológicamente, mas [...] existencialmente”.⁵⁶ Sem envolvimento pessoal, não se pode sequer começar a interpretar a Bíblia, pois a objetividade científica é tão estranha à religião quanto à arte. A religião só é possível quando as pessoas são “tocadas pela questão de sua própria existência e conseguem ouvir o texto”.⁵⁷ Um exame cuidadoso dos Evangelhos mostra que Jesus não vê Deus como “objeto de pensamento ou especulação”, mas como uma exigência existencial, um “poder que força o homem a decidir, que o coloca frente a frente com a necessidade do bem”.⁵⁸ Como Heidegger, Bultmann entende que o sentido do divino não é algo que compreendemos de uma vez por todas: ele nos ocorre com a repetição, a atenção constante às exigências do momento. Não se trata de uma exótica experiência mística. Tendo vivido durante o nazismo, Bultmann sabia que, em tais circunstâncias, homens e mulheres muitas vezes se confrontam com uma exigência interior que parece vir de

fora e que eles não podem rejeitar sem negar o que lhes é mais autêntico. Deus é, portanto, uma exigência absoluta que leva as pessoas a superar o próprio interesse e o egoísmo e alcançar a transcendência.

Paul Tillich (1886-1965) nasceu na Prússia e serviu nas trincheiras como capelão, durante a Primeira Guerra Mundial — experiência que lhe valeu duas graves crises nervosas. Depois da guerra, passou a lecionar teologia na Universidade de Frankfurt, mas foi expulso pelos nazistas em 1933 e emigrou para os Estados Unidos. Para ele, o Deus moderno era uma idolatria que a humanidade devia abandonar.

O conceito de um “Deus Pessoal”, que interfere nos fatos naturais ou é “uma causa independente dos fatos naturais”, faz de Deus um objeto natural como qualquer outro, um objeto entre outros, um ser entre seres, talvez o ser supremo, porém, mesmo assim, um ser. Isso é a destruição não só do sistema físico, como, e mais ainda, de qualquer ideia significativa de Deus.⁵⁹

Um Deus que interfere na liberdade humana é um tirano; não se diferencia muito dos tiranos mortais que causaram tanta destruição na história recente. Um Deus visto como uma pessoa num mundo próprio, um ego que se relaciona com um tu, é apenas um ser. Até o Ser Supremo é apenas mais um ser, o último da série. É um ídolo, um constructo humano que se tornou absoluto. Como a história recente tem mostrado, há na humanidade uma predisposição crônica para a idolatria. Definir “a mente humana como um eterno fabricante de ídolos é uma das coisas mais profundas que podemos dizer sobre nossa ideia de Deus”, Tillich comenta. “Até a teologia ortodoxa não passa de idolatria.”⁶⁰ O ateísmo que rejeita apaixonadamente um Deus reduzido a simples ser é um ato religioso.

Durante séculos, símbolos como Deus ou Providência permitiram vislumbrar o Ser em si através das vicissitudes da vida material. Isso ajudou as pessoas a suportar o terror da vida e o horror da morte, mas agora, diz Tillich, muitas esqueceram a interpretação do velho simbolismo e o veem como puramente factual. Portanto, esses símbolos se tornaram opacos, deixaram de refletir o brilho da transcendência, morreram e perderam a força, de modo que, quando falamos deles num sentido literal, fazemos afirmações imprecisas e incorretas. É por isso que, como tantos teólogos pré-modernos, Tillich pôde declarar, sem ressalvas: “Deus não existe. Ele é o ser em si, está além da essência e da existência. Portanto, afirmar que Deus existe equivale a negá-lo”.⁶¹ Não é uma declaração de ateísmo, como pensaram muitos de seus contemporâneos:

*Não é fácil falar de Deus com qualquer pessoa, porque ela imediatamente perguntará: “Deus existe?”. A própria formulação dessa pergunta indica que os símbolos de Deus perderam o sentido, pois, na pergunta, Deus se tornou um dos inumeráveis objetos no tempo e no espaço que podem ou não existir. E esse não é, absolutamente, o significado de Deus.*⁶²

*Deus não pode ser objeto de cognição, como as coisas e pessoas que vemos ao redor de nós. Enxergar a realidade — o Deus além do Deus que está por trás do teísmo — através do símbolo finito requer coragem; temos de encarar o símbolo morto para encontrar “o Deus que aparece quando Deus desapareceu na ansiedade da dúvida”.*⁶³

Tillich gosta de chamar Deus de “a base do ser”. Como o atman nos Upanishads, idêntico ao brahman e essência mais profunda do eu individual, o que chamamos de Deus é fundamental para nossa existência. Portanto, sentir que participamos em Deus não nos aliena de nossa natureza, nem do mundo, como diziam os ateus do século XIX, mas nos devolve a nós mesmos. No entanto, para Tillich, assim como para Bultmann, a experiência do Ser não tem nada de exótico. Não se diferencia de nenhuma de nossas experiências afetivas ou intelectuais, porque as permeia e é inseparável delas; por isso é inexato dizer: “Agora estou tendo uma experiência ‘espiritual’”. A percepção de Deus não tem um nome próprio, especial, mas é fundamental para nossas emoções habituais de coragem, esperança ou desespero. Tillich também chama Deus de “interesse último”; como Bultmann, acredita que experimentamos o divino em nosso compromisso absoluto com a verdade, o amor, a beleza, a justiça e a compaixão — ainda que para isso tenhamos de sacrificar nossa própria vida.

O filósofo jesuíta Karl Rahner (1904-84), que foi aluno de Heidegger, dominou o pensamento católico em meados do século XX. Para ele, a teologia não é um conjunto de dogmas transmitidos mecanicamente como verdades evidentes por si mesmas. Esses ensinamentos devem estar relacionados com as condições em que efetivamente vivemos, refletindo a maneira como conhecemos, percebemos e experimentamos a realidade. Não será resolvendo charadas doutrinárias, provando a existência de Deus ou empreendendo uma abstrusa busca metafísica que chegaremos a descobrir o que é Deus, mas entendendo o mecanismo de nossa própria natureza. Rahner propõe uma versão do que Buda chamou de “consciência plena”. Quando nos esforçamos para entender o mundo, constantemente saímos de nós mesmos em nossa busca de conhecimento. Assim, cada ato de cognição e cada ato de amor é uma experiência transcendente porque nos leva a transpor nossa individualidade. Constantemente, em nossa experiência cotidiana, esbarramos em alguma coisa que nos leva além de nós mesmos, de tal modo a transcendência faz parte da condição humana.

Rahner enfatiza a importância do mistério, que é simplesmente um aspecto da humanidade. O transcendente não é um acréscimo, algo separado da existência normal, porque implica ir além. Quando conhecemos, escolhemos e amamos outras criaturas neste mundo, temos de sair de nós mesmos; quando tentamos ir além de todos os seres individuais, dirigimo-nos para o que ultrapassa as palavras, os conceitos e as categorias. Esse mistério, que resiste a descrições, é Deus. As doutrinas religiosas não pretendem explicar ou definir o mistério; são meramente simbólicas. Uma doutrina exprime nosso senso do inefável e nos faz reconhecê-lo. Uma afirmação dogmática é, portanto, “apenas o meio de expressar um ser que está além de si mesmo e de qualquer coisa imaginável”.⁶⁴

Bernard Lonergan (1904-84), jesuíta canadense, rejeita a convicção positivista de que todo conhecimento confiável se deve a dados sensoriais empíricos. Em *Insight: A Study of Human Understanding* (1957), ele afirma que o conhecimento requer mais que simplesmente “dar uma olhada”. Requer *in-sight*, a capacidade de ver um objeto por dentro e contemplá-lo em seus vários aspectos: matemático, científico, artístico, moral e, por fim, metafísico. Constantemente, encontramos algo que nos escapa: obriga-nos a avançar se queremos ser sábios. Em todas as culturas, os indivíduos deparam com os mesmos imperativos — ser inteligentes, responsáveis, racionais, afetuosos e, se necessário, mudar. Tudo isso nos conduz ao campo do transcendental, do real e do incondicionado, que, no mundo cristão, é chamado de Deus. Mas essa demonstração da ubiquidade de Deus não impõe aceitação. Lonergan conclui assinalando que seu livro é apenas um conjunto de sinais dos quais os leitores devem apropriar-se — o que cada um só pode fazer por si mesmo.

Desde a revolução científica da década de 1920, acredita-se que o desconhecimento é parte inextirpável da experiência humana. Em 1962, o intelectual americano Thomas Kuhn (1922-96) publicou *The Structure of Scientific Revolutions*, criticando Popper por sua noção da “falsificabilidade” das teorias científicas existentes, mas também destruindo a convicção mais antiga de que a história da ciência representaria um progresso linear, racional e ilimitado no sentido de maior precisão da verdade objetiva. Para Kuhn, a verificação cumulativa de hipóteses é apenas uma parte da história. Em épocas “normais”, os cientistas realmente pesquisam e testam suas teorias, porém, em vez de novas verdades, buscam apenas a confirmação do paradigma científico do momento. Professores e manuais sustentam a

ortodoxia reinante e tendem a ignorar tudo que a desafie; não podem ir além do paradigma vigente, que, assim, suscita uma convicção e adquire uma rigidez semelhantes às do dogma teológico. Mas, então — como aconteceu na década de 1920 —, depois da época “normal” ocorre uma dramática mudança de paradigma. As incertezas crescentes e os resultados intrigantes dos experimentos se tornam irresistíveis, e os cientistas competem entre si na procura de um novo paradigma. Não se trata de um processo racional, mas de mergulhos imprevisíveis da imaginação no desconhecido, sob a influência de metáforas, imagens e hipóteses de outras áreas. Fatores estéticos, sociais, históricos e psicológicos também estariam envolvidos, de modo que o ideal da ciência pura seria uma quimera. Uma vez estabelecido o novo paradigma, inicia-se mais uma época “normal”, com os cientistas trabalhando para endossar o novo modelo, desprezando indicações de que ele não é indestrutível, até sobrevir outra grande mudança.

Parece que o conhecimento científico que chegara ao mundo nos primórdios da modernidade, com a força de uma nova revelação, não era, afinal, fundamentalmente diferente do conhecimento humanístico. Em *Knowing and Being*, Michael Polanyi (1891-1976), químico e filósofo da ciência, afirma que todo conhecimento é tácito, e não adquirido objetiva e conscientemente. Ele destaca o papel do conhecimento prático, que passou despercebido em função da moderna ênfase no conhecimento teórico. Aprendemos a nadar ou a dançar sem saber explicar exatamente como se nada ou se dança. Reconhecemos o rosto de um amigo sem conseguir especificar o que exatamente reconhecemos. Nossa percepção do mundo exterior não é uma absorção maquinal de dados. Reunimos grande número de coisas numa perspectiva focal, submetendo-as a uma estrutura interpretativa tão profundamente arraigada que não conseguimos explicitá-la. A rapidez e a complexidade dessa junção superam os processos relativamente lentos da lógica ou da inferência. Na verdade, enquanto não se torna tácito, o conhecimento tem pouca utilidade para nós. Depois que aprendemos a dirigir, “o texto do manual vai para o fundo da mente e se traduz quase inteiro nas operações tácitas dessa atividade”.⁶⁵

Quando aprendemos alguma coisa, literalmente, nos colocamos nos inúmeros movimentos musculares que realizamos sem saber muito bem como os realizamos. Todo conhecimento é assim, diz Polanyi. Interiorizamos uma língua ou um poema “e nos colocamos neles. Tais extensões de nós mesmos desenvolvem novas faculdades em nós; toda a nossa educação funciona dessa forma; à medida que interioriza a herança cultural, cada um de nós passa a ver o mundo e a vida em termos dessa perspectiva”.⁶⁶

Já se comentou que essa posição se assemelha à dos capadócius, segundo os quais se chegaria ao conhecimento de Deus não apenas cerebralmente, mas pela participação física na tradição litúrgica da Igreja, que iniciava os fiéis numa forma de conhecimento silencioso e impossível de exprimir-se com clareza.⁶⁷

Segundo Polanyi, o método científico não se resume em passar da ignorância à objetividade; como nas humanidades, implica um avanço mais complexo do conhecimento explícito para o tácito. Para que suas investigações funcionem, os cientistas muitas vezes têm de acreditar em coisas que sabem que mais tarde se revelarão erradas — embora nunca possam ter certeza de quais de suas convicções do momento serão rejeitadas. Porque existe tanta coisa que não se pode provar, sempre haverá na ciência uma parcela do que os religiosos chamam de fé — o tipo de fé que, na falta de comprovação empírica, os físicos mostraram ter na teoria da relatividade de Einstein.

O racionalismo científico consiste, basicamente, na solução de problemas, o que leva ao avanço sistemático; resolvido um problema, os cientistas podem deixá-lo de lado e abordar o seguinte. Mas as humanidades não funcionam assim, porque os problemas que enfrentam, como mortalidade, sofrimento, maldade ou a natureza da felicidade, não admitem soluções definitivas. É possível que se tenha de passar a vida inteira analisando um poema para conhecer toda a sua profundidade. Esse tipo de contemplação pode funcionar de maneira diferente do raciocínio, mas nem por isso é irracional; é como o pensamento prescrito por Heidegger: repetitivo, cumulativo e receptivo.⁶⁸ O filósofo francês Gabriel Marcel (1889-1973) distingue problema — “algo que se me depara e barra minha passagem” e “se me apresenta em sua inteireza” — de mistério — “algo em que me vejo preso e cuja essência não se me apresenta em sua inteireza”.⁶⁹ Temos de eliminar um problema para poder prosseguir, porém somos obrigados a participar num mistério — como os gregos mergulhavam nos ritos de Elêusis e encaravam a própria mortalidade. “Um mistério é algo em que estou envolvido”, Marcel continua, “e, portanto, só posso pensar nele como uma esfera em que a diferença entre o que está em mim e o que está diante de mim perde o sentido e sua validade essencial”.⁷⁰ Sempre é possível — e talvez seja uma tentação moderna — transformar um mistério num problema e tentar resolvê-lo, aplicando a técnica adequada. É significativo que uma história policial baseada nesse tipo de resolução de problema se chame, popularmente, romance, peça ou filme de mistério. Para Marcel, no entanto, esse é um “procedimento fundamentalmente vicioso” que pode ser sintomático de uma “corrupção da inteligência”.⁷¹

Filósofos e cientistas começavam a retomar uma abordagem mais apofática do conhecimento. Mas a tradição de Dionísio, Tomás de Aquino e Eckhart ficara tão esquecida na era moderna que a maioria das congregações religiosas não a conhecia. Elas ainda tendiam a pensar em Deus da maneira moderna, como uma realidade objetiva, exterior, classificável como qualquer outro ser. Na década de 1950, por exemplo, decorei esta resposta para a pergunta “O que é Deus?” do catecismo católico: “Deus é o espírito supremo, existente por si mesmo e infinito em todas as perfeições”. Dionísio, Anselmo e Tomás de Aquino provavelmente se reviraram no túmulo. O catecismo não hesitava em afirmar que era possível respirar fundo e definir — verbo que literalmente significa “estabelecer limites” — uma realidade transcendente, que deve estar além de todas as palavras e todos os conceitos.

Não surpreende que muita gente séria fosse incapaz de acreditar nessa divindade distante, abstratamente concebida. Em meados do século XX, comumente se imaginava que o secularismo seria a próxima ideologia, e que a religião nunca teria lugar na vida pública. Mas ainda não se via o ateísmo como uma opção fácil. Jean-Paul Sartre (1905-80) fala de um buraco em forma de Deus na consciência humana, onde o sagrado sempre esteve. O desejo do que chamamos de Deus é intrínseco à natureza humana, que não consegue suportar a absoluta falta de sentido do cosmo. Inventamos um Deus para explicar o inexplicável; ele é uma humanidade divinizada. No entanto, ainda que Deus existisse, diz Sartre, seria necessário rejeitá-lo, pois esse Deus anula nossa liberdade. Não é um credo confortável. Exige uma dura aceitação do fato de que nossa vida não tem significado — um ato heroico que comporta uma apoteose da liberdade, mas também uma negação de uma parte intrínseca de nossa natureza.

Albert Camus (1913-60) não podia mais endossar o sonho oitocentista de uma humanidade deificada. Nossa mortalidade torna nossa vida sem sentido; portanto, qualquer filosofia que tente entender a existência humana não passa de ilusão. Temos de viver sem Deus e dedicar ao mundo toda a nossa solicitude e todo o nosso amor. Mas isso não nos libertará. Em *O mito de Sísifo* (1942), Camus mostra que a abolição de Deus requer uma luta de toda a vida, uma luta desesperada que é impossível racionalizar. Em sua paixão pela vida e seu horror à morte, Sísifo, rei de Corinto, desafiou os deuses, e sua punição foi passar a eternidade realizando um trabalho inútil: rolar uma pedra montanha acima, diariamente; chegando ao cume, a pedra rolava encosta abaixo, de modo que no dia seguinte ele tinha de recomeçar. Essa é uma imagem do absurdo da vida humana, do qual nem a morte liberta. Podemos ser felizes, sabendo que estamos derrotados antes mesmo de começar? Se fazemos um esforço

heroico para criar nosso próprio significado em face da morte e do absurdo, Camus conclui, a felicidade é possível:

Deixo Sísifo ao pé da montanha! Sempre reencontramos nosso fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue os rochedos. Ele também acha que tudo está bem. Este universo doravante sem dono não lhe parece nem estéril, nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada partícula mineral dessa montanha repleta de noite forma um mundo por si só. A luta na direção do cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.⁷²

Em meados do século XX, muitos julgaram impossível imaginar que se livrar de Deus levaria a um admirável mundo novo; na racionalidade da existência humana não havia nada do sereno otimismo iluminista. Camus abraçou o desconhecimento. Não estava certo de que Deus não existe; apenas escolheu acreditar nisso. Temos de conviver com nossa ignorância num universo que se mantém mudo diante de nosso questionamento.

Entretanto, uma década após a morte de Camus, o mundo mudou drasticamente. Houve uma rebelião contra o éthos da modernidade; surgiram novas formas de religiosidade, um tipo diferente de ateísmo e, embora o desconhecimento parecesse inerente à nossa condição, um ardente desejo de certeza.

** Cultura que pretende eliminar da sociedade tudo que lhe desagrada, assim como o jardineiro que se esmera para manter seu jardim na forma em que o concebeu. (N. T.)*

12. A morte de Deus?

Na década de 1960, a Europa sofreu uma dramática perda de fé. Depois de um aumento da observância religiosa, nos anos austeros que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, por exemplo, números sem precedente de ingleses pararam de ir à igreja, e o declínio continua.¹ Uma pesquisa recente concluiu que apenas 6% dos britânicos participam regularmente de algum culto religioso. Na década de 1960, tanto na Europa como nos Estados Unidos, os sociólogos proclamaram o triunfo do secularismo. Em 1965, *The Secular City*, best-seller do teólogo americano Harvey Cox, afirmou que Deus estava morto e que, dali em diante, a religião devia concentrar-se na humanidade, não numa divindade transcendente; se o cristianismo não conseguisse absorver esses novos valores, as igrejas acabariam. O declínio da religião foi apenas um sinal da grande mudança cultural dessa década, quando muitas das estruturas institucionais da modernidade foram demolidas: relaxou-se a censura; o aborto e o homossexualismo foram legalizados; facilitou-se o divórcio; o movimento feminista reivindicava igualdade entre os sexos; e os jovens se insurgiam contra o éthos moderno de seus pais. Pediam uma sociedade mais justa e igualitária, protestavam contra o materialismo dos governos e se recusavam a lutar nas guerras de seu país ou a estudar em suas universidades. Criaram uma sociedade alternativa, revoltada contra a maioria.

Alguns viam a nova onda de secularismo como o triunfo do éthos racional do Iluminismo. Outros viam a década de 1960 como o começo do fim do projeto iluminista e o início da pós-modernidade.² Questionavam-se verdades até então tidas como evidentes por si mesmas: os ensinamentos do cristianismo, a subordinação das mulheres, as estruturas de autoridade social e moral. Havia cepticismo em relação ao

papel da ciência, à expectativa de progresso constante e ao ideal iluminista de racionalidade. As dualidades modernas de mente/corpo, espírito/matéria, razão/emoção eram contestadas. Por fim, categorias que tinham sido marginalizadas e até subjugadas na era moderna — mulheres, homossexuais, negros, indígenas, colonizados — reivindicavam liberdade e começavam a conquistá-la.

Ateu deixou de ser insulto. Como Nietzsche havia predito, a ideia de Deus simplesmente morrera, e pela primeira vez indivíduos comuns, que não eram cientistas nem filósofos pioneiros, declaravam-se ateus.³ Não se deram ao trabalho de examinar os argumentos científicos e racionais contra a existência de Deus: para muitos europeus, Deus simplesmente se tornara otiosus. Assim explicam os filósofos políticos Antonio Negri e Michael Hardt:

A negatividade moderna não se encontra em algum reino transcendente, mas na dura realidade que está diante de nós: nos campos de batalhas patrióticas das Primeira e Segunda Guerras Mundiais, nos campos da morte em Verdun, nas fornalhas nazistas, na rápida aniquilação de milhares de pessoas em Hiroshima e Nagasaki, na chuva de bombas sobre o Vietnã e o Camboja, nos massacres de Setif e Soweto a Sabra e Shatila, e a lista continua. Não há Jó que suporte tanto sofrimento.⁴

A crença emergira como inimiga da paz. “Imagine” (1971), a canção de John Lennon, anseia por um mundo onde não haja nem céu, nem inferno — “acima de nós, apenas céu”. A eliminação de Deus resolveria os problemas do mundo. Trata-se de uma expectativa simplista, pois muitos dos conflitos que inspiraram o movimento de paz deveram-se a um desequilíbrio do poder político, ao nacionalismo secular e à luta pelo domínio do planeta. Mas a religião esteve envolvida em muitas dessas atrocidades; na Irlanda do Norte e no Oriente Médio, serviu como indicador tribal ou étnico; foi usada retoricamente por políticos; e estava claro que falhara em sua missão de salvar o mundo.

*Nos Estados Unidos, um pequeno grupo de teólogos criou uma forma de ateísmo cristão que tentou enfrentar a dura realidade dos eventos mundanos e, entusiasticamente, proclamou a morte de Deus. Em *The Gospel of Christian Atheism* (1966), Thomas J. J. Altizer anuncia a boa-nova: a morte de Deus nos libertou da escravidão a uma divindade transcendente e tirânica. Altizer fala em termos místicos e poéticos sobre a noite escura da alma, a dor do abandono e o silêncio subsequente para que o que entendemos por Deus possa fazer sentido mais uma vez. Nossas antigas noções de divindade precisam morrer para a teologia poder renascer. Em *The Secular Meaning of Gospel* (1963), Paul van Buren argumenta que a ciência e a tecnologia*

invalidaram a mitologia tradicional. Até a sofisticada teologia de Bultmann ou Tillich ainda estava imersa no velho *éthos* inviolável. Temos de abandonar Deus e concentrar-nos em Jesus de Nazaré, o libertador, que “define o que é ser homem”.⁵ Em *Radical Theology and the Death of God* (1966), William Hamilton vê a teologia da morte de Deus como um modo de ser protestante no século XX: assim como Lutero teve de deixar seu claustro e sair para o mundo, o cristão moderno deve se afastar do lugar sagrado onde Deus estava; encontrará o homem Jesus no mundo da tecnologia, do poder, do dinheiro, do sexo e da cidade. A humanidade não precisa de Deus; cabe-lhe solucionar por si mesma os problemas do mundo.

O movimento da morte de Deus era falho: uma teologia de brancos, ricos, da classe média e — às vezes ofensivamente — cristãos. Como Hegel, Altizer considerava o Deus judaico a divindade alienadora negada pelo cristianismo. Teólogos negros perguntavam como os brancos se achavam no direito de falar em liberdade resultante da morte de Deus, tendo escravizado seus semelhantes em nome de Deus. No entanto, apesar das limitações, a teologia da morte de Deus foi uma voz profética, clamando por uma crítica dos ídolos contemporâneos (que incluíam a moderna ideia de Deus) e propondo um salto das certezas conhecidas para o desconhecido que estava em sintonia com o espírito da década de 1960.

Nessa época, embora rejeitasse veementemente as estruturas autoritárias da religião institucional, a cultura jovem exigia um estilo de vida mais religioso. Em vez de frequentar a igreja, os jovens iam a Katmandu ou buscavam conforto nas técnicas de meditação orientais. Alguns encontravam a transcendência nas viagens induzidas pelas drogas ou na transformação pessoal obtida por meio de técnicas como o Erhard Seminars Training (EST). Havia fome de *mythos* e rejeição do racionalismo científico, que se convertera na nova ortodoxia ocidental. A ciência do século XX era, em grande parte, cautelosa, sensata, disciplinada e altamente consciente de suas limitações e de suas áreas de competência. Entretanto, desde a época de Descartes, a ciência também era ideológica e recusava qualquer outra forma de chegar à verdade. A revolução jovem da década de 1960 foi, em parte, um protesto contra a dominação ilegítima do discurso racional e a substituição do *mythos* pelo *logos*. Contudo, como o Ocidente moderno negligenciara maneiras tradicionais de chegar a um conhecimento mais intuitivo, a busca da espiritualidade na década de 1960 muitas vezes foi turbulenta, autocomplacente e irracional.

Era, pois, prematuro falar em morte da religião, e isso se evidenciou no final da década de 1970, quando a certeza da iminente criação da Cidade Secular se desfez diante de um extraordinário ressurgimento religioso. Em 1978-9, o mundo viu, atônito, um obscuro aiatolá iraniano derrubar o regime do xá Muhammad Reza Pahlevi (1919-80), que parecia um dos mais progressistas e estáveis do Oriente Médio. Enquanto vários governos aplaudiam a iniciativa de paz de Anuar al-Sadat (1918-81), presidente do Egito, observadores comentavam que jovens egípcios usavam o traje islâmico, deixando de lado as liberdades da modernidade, e tomavam os campi universitários em nome da religião — o que, paradoxalmente, lembrava as rebeliões estudantis da década de 1960. Em Israel, uma forma agressivamente religiosa de sionismo (que em sua origem era um movimento desafiadoramente secular) ganhara projeção política, e os partidos ultraortodoxos, que, segundo a previsão de David Ben-Gurion (1886-1973), primeiro-ministro israelense, desapareceriam quando o povo judeu tivesse seu próprio Estado secular, fortaleciam-se. Nos Estados Unidos, Jerry Falwell fundou, em 1979, a Maioria Moral, instando os fundamentalistas protestantes a envolver-se na política e contestar qualquer legislação estadual ou federal que impusesse uma agenda humanista secular.

Essa religiosidade militante, presente em todo lugar onde um governo secular ocidentalizado separa religião e política, está decidida a tirar Deus e a religião das margens a que foram relegados na cultura moderna e reconduzi-los ao centro. Revela uma decepção generalizada com a modernidade. Independentemente do que pensem os especialistas, intelectuais ou políticos, em toda parte do mundo há pessoas demonstrando que querem ver a religião refletir-se com maior clareza na vida pública. Essa nova modalidade de devoção é popularmente chamada de fundamentalismo, porém muitos reformistas recusam a aplicação desse termo cristão a seus movimentos, que, com efeito, não representam um atávico retorno ao passado, mas são essencialmente inovadores e só poderiam ter surgido em nossa época. Os fundamentalismos também podem ser vistos como parte da rejeição pós-moderna da modernidade. Não são ortodoxos, nem conservadores; na verdade, muitos são antiortodoxos e, para eles, os fiéis mais convencionais constituem parte do problema.⁶

Apareceram como movimentos independentes — nem os que nasceram dentro da mesma tradição têm uma posição idêntica. No entanto, guardam um certo ar de família e parecem seguir instintivamente o padrão estabelecido pelo fundamentalismo protestante americano, o pioneiro. No início, todos são defensivos, temerosos de aniquilação — e, por isso mesmo, com uma visão paranoica do “inimigo”. Começam

como movimentos inter-religiosos e só num segundo estágio, eventualmente, se voltam contra um adversário externo.

O fundamentalismo protestante deveu-se, basicamente, à preocupação com questões teológicas que eram contestadas pelas novas descobertas científicas. Em outras tradições, os fundamentalismos decorreram de outros problemas e não têm a mesma preocupação com crença. No judaísmo, a criação do Estado de Israel inspirou todos os fundamentalismos, porque foi o principal impacto do secularismo na vida religiosa. Alguns judeus são ardorosos defensores do Estado de Israel e consideram sagrados seu exército, suas instituições políticas e cada palmo da Terra Santa; alguns se opõem veementemente à noção de um Estado secular ou optam pela neutralidade. No mundo islâmico, o estado político da ummah (a comunidade) tornou-se um calcanhar de aquiles. Segundo o Alcorão, a primeira obrigação do muçulmano é construir uma sociedade decente e justa; assim, quando vê a ummah explorada ou até aterrorizada por potências estrangeiras e governada por corruptos, ele pode, como religioso, sentir-se tão ofendido quanto um protestante que visse alguém cuspir na Bíblia. O islamismo é, tradicionalmente, uma religião de sucesso: no passado, os muçulmanos conseguiram superar desastres e usá-los de forma criativa para alcançar novas altitudes espirituais e políticas. O Alcorão lhes garante que, se sua sociedade é justa e igualitária, ela há de prosperar — não porque Deus esteja remanejando a história a seu favor, mas porque esse tipo de governo está em conformidade com as leis fundamentais da existência. No entanto, os muçulmanos conseguiram avançar pouco em relação ao Ocidente, o que, para alguns, é tão ameaçador quanto o darwinismo para os fundamentalistas cristãos. Por isso tem havido esforços cada vez maiores para recolocar a história islâmica no rumo certo.

Por sentir-se ameaçados, os fundamentalistas se mantêm na defensiva e rechaçam qualquer ponto de vista rival — mais uma expressão da intolerância que sempre fez parte da modernidade. Os fundamentalistas cristãos são inflexíveis no que julgam moral e socialmente correto. Lutam contra o ensinamento da teoria da evolução nas escolas públicas, são patriotas fervorosos, mas avessos à democracia, veem o feminismo como um dos grandes males do momento e fazem campanha contra o aborto. Alguns extremistas chegaram a matar médicos e enfermeiras que trabalhavam em clínicas de aborto. Como a teoria da evolução, o aborto passou a simbolizar o mal da modernidade. Os fundamentalistas cristãos estão convencidos de que suas crenças e doutrinas são uma expressão precisa e definitiva da verdade sagrada, e que cada palavra da Bíblia é literalmente verdadeira — atitude que constitui um afastamento

radical da tradição cristã. Acreditam que os milagres são uma característica essencial da verdadeira fé e que Deus dará ao crente tudo que ele lhe pedir em oração.

Os fundamentalistas não hesitam em condenar qualquer pessoa que considerem inimiga de Deus: para a maioria dos fundamentalistas cristãos, os judeus e os muçulmanos fatalmente arderão nas chamas do inferno; para alguns, o budismo, o hinduísmo e o daoísmo são inspirados pelo demônio. Os fundamentalistas judeus e muçulmanos têm uma posição semelhante, cada qual vendo sua própria tradição como a única fé verdadeira. Os fundamentalistas muçulmanos já derrubaram governos, e alguns extremistas cometem atrocidades terroristas. Os fundamentalistas judeus têm instalado assentamentos ilegais na Margem Ocidental e na Faixa de Gaza com a intenção declarada de expulsar os habitantes árabes, convencidos de que estão preparando o caminho para o Messias; alguns apedrejam os israelenses que dirigem carro no sábado.

Em todas as suas formas, o fundamentalismo é uma fé terrivelmente reducionista. O medo muitas vezes leva os fundamentalistas a distorcer a tradição que tentam defender. Eles conseguem ser altamente seletivos em relação às Escrituras, por exemplo. Os fundamentalistas cristãos citam muito o livro do Apocalipse e se inspiram em sua violenta visão do fim dos tempos, mas raramente se referem ao Sermão da Montanha, no qual Jesus ensina a amar os inimigos, a dar a outra face, a não julgar o próximo. Os fundamentalistas judeus se atêm ao Deuteronomista e parecem não ouvir os rabinos dizerem que a exegese deve levar à caridade. Os fundamentalistas muçulmanos ignoram o pluralismo do Alcorão, e os extremistas citam seus versículos mais agressivos para justificar a violência, desconsiderando claramente suas exortações, muito mais numerosas, à paz, à tolerância e ao perdão. Os fundamentalistas acreditam piamente que lutam por Deus, mas esse tipo de religiosidade representa um afastamento de Deus. Transformar fenômenos históricos puramente humanos — como valores familiares, Terra Santa ou islã — em valores sagrados e absolutos é idolatria, e, como sempre, seu ídolo os obriga a destruir os opositores.

Mas é essencial que os críticos da religião situem o fundamentalismo no contexto histórico. Longe de ser típico da fé, o fundamentalismo é uma aberração. Seu medo da aniquilação não é uma ilusão paranoica. Vimos que alguns dos principais formadores do éthos moderno realmente pregaram o fim da religião — e continuam pregando-o. Todos esses movimentos começam com o que é tido como um ataque lançado por correligionários liberais ou por um regime secularista, e novos ataques só os tornam mais extremistas. Vimos que isso ocorreu nos Estados Unidos, após o massacre

empreendido pela imprensa na esteira do Caso Scopes. No mundo judaico, o fundamentalismo avançou consideravelmente em duas ocasiões: primeiro, depois da Shoah, a tentativa de Hitler para exterminar os judeus europeus; e, segundo, depois da Guerra de Outubro de 1973, quando as tropas árabes atacaram Israel de surpresa e tiveram melhor desempenho no campo de batalha.

A mesma coisa acontece no mundo islâmico. Seria um grave erro imaginar que o islã levou os muçulmanos a se afastarem instintivamente do Ocidente moderno. Na passagem do século XIX para o XX, todo intelectual muçulmano importante, com exceção do ideólogo iraniano Jamal al-Din al-Afghani (1839-97), era apaixonado pelo Ocidente e queria que seu país fosse parecido com a Inglaterra e a França.⁷

Muhammad Abdu (1849-1905), grande mufti do Egito, odiava a ocupação inglesa de seu país, mas se sentia inteiramente à vontade com a cultura ocidental, estudou ciências modernas e leu Guizot, Tolstoi, Renan, Strauss e Herbert Spencer. Depois de uma viagem à França, teria feito esta declaração, deliberadamente provocativa: “Em Paris, vi o islã, mas não vi muçulmanos; no Egito, vejo muçulmanos, mas não vejo o islã”. Segundo Abdu, foi graças a suas economias modernizadas que os europeus conseguiram criar condições de justiça e equidade que estavam mais próximas do espírito do Alcorão do que seria possível numa sociedade parcialmente modernizada. Mais ou menos nessa época, eminentes mulás iranianos se juntaram a intelectuais seculares para reivindicar um governo representativo e um regime constitucional. Conseguiram seu parlamento com a Revolução Constitucional de 1906. Contudo, dois anos depois, os ingleses descobriram petróleo no Irã e não permitiriam que o parlamento atrapalhasse seus planos de usar esse petróleo para abastecer a marinha britânica. Havia grandes esperanças, logo após a revolução. Em sua Advertência à nação e exposição ao povo (1909), o xeiue Muhammad Husain Naini (1850-1936) dizia que o governo representativo era a melhor coisa do mundo, depois da vinda do Imame Escondido, o Messias xiita que inauguraria um reinado de justiça e equidade no fim dos tempos. A Constituição limitava a tirania do xá e, portanto, todos os muçulmanos tinham de endossá-la.⁸

É importante ressaltar esse entusiasmo em relação à modernidade, porque muitos ocidentais consideram o islamismo inerentemente fundamentalista, atavicamente contrário à democracia e à liberdade e cronicamente predisposto à violência. No entanto, o islã foi o último dos três monoteísmos a incorporar o fundamentalismo; isso só ocorreu no final da década de 1960, depois que Israel infligiu aos árabes uma derrota catastrófica na Guerra dos Seis Dias (1967), quando pareciam ter falhado as

ideologias ocidentais de nacionalismo e socialismo, que tinham pouco apoio das massas. A religião parecia uma forma de retornar às raízes pré-coloniais da cultura árabe e recuperar uma identidade mais autêntica. A política externa do Ocidente também apressara a ascensão do fundamentalismo no Oriente Médio. O golpe organizado pela CIA e pela inteligência britânica no Irã (1953) que depôs Muhammad Mossadegh (1881-1967), governante nacionalista e secular, e reconduziu ao trono o exilado xá Muhammad Reza Pahlevi fez os iranianos se sentirem humilhados, traídos, impotentes. Por outro lado, ante o fracasso da comunidade internacional em aliviar as agruras dos palestinos, já não havia muita esperança de uma solução política convencional. O apoio do Ocidente a governantes como o xá e Saddam Hussein, que negavam a seu próprio povo direitos humanos básicos, também manchou o ideal democrático, pois ao mesmo tempo que proclamavam orgulhosamente sua crença na liberdade, os ocidentais impunham regimes ditatoriais aos outros. Isso também contribuiu para radicalizar o islã, pois muitas vezes a mesquita era o único lugar onde se podia expressar descontentamento.

A rápida secularização de alguns desses países muitas vezes assumiu a forma de um ataque à religião. Na Europa e nos Estados Unidos, o secularismo se desenvolvera pouco a pouco, durante um longo período, de modo que a população teve tempo para assimilar naturalmente as novas ideias e instituições. Já no mundo muçulmano, muitos países tiveram de adotar o modelo ocidental num espaço de cerca de cinquenta anos. Quando secularizou a Turquia, Kemal Atatürk fechou todas as madrasahs e aboliu as ordens sufistas. Os xás puseram seus soldados nas ruas para arrancar os véus das mulheres e rasgá-los com a baioneta. Esses reformadores queriam que seu país parecesse moderno, embora só um reduzido setor da elite estivesse familiarizado com o éthos ocidental. Em 1935, o xá Reza Pahlevi (1877-1944) mandou abrir fogo contra uma multidão desarmada que, em Mashhad, um dos santuários mais sagrados do Irã, protestava pacificamente contra a obrigatoriedade do traje ocidental. Centenas de iranianos morreram. Num contexto como esse, o secularismo não parece uma opção libertadora.

O fundamentalismo sunita se desenvolveu nos campos de concentração em que o presidente Gamal Abdel Nasser (1918-70) confinou, sem julgamento, milhares de membros da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos. Muitos deles não tinham feito nada mais grave que distribuir panfletos ou comparecer a uma reunião. Nessas prisões, sofreram tortura mental e física e se radicalizaram.⁹ Sayyid Qutb (1906-66) era moderado quando entrou no campo, mas em função do aprisionamento — foi

torturado e acabou sendo executado — desenvolveu uma ideologia que os islamitas seguem até hoje.¹⁰ Quando ouviu Nasser prometer que reduziria o islamismo à esfera privada, o secularismo não lhe pareceu nada benigno. Seu livro Marcos expõe a visão paranoica do fundamentalista que foi pressionado demais: judeus, cristãos, comunistas, capitalistas e imperialistas estavam unidos contra o islã. Os muçulmanos tinham o dever de lutar contra a barbárie (jahiliyyah) de sua época, começando pelos chamados governantes muçulmanos como Nasser.

Era uma ideia inteiramente nova. Ao tornar a jihad, entendida como conflito armado, crucial para a visão islâmica, Qutb distorceu a fé que procurava defender. Não foi o primeiro a fazer isso; havia sido influenciado pelos textos de Abu Ala Mawdudi (1903-79), jornalista e político paquistanês, que temia os efeitos do imperialismo ocidental sobre o mundo muçulmano.¹¹ Mawdudi acreditava que, para sobreviver, os muçulmanos tinham de estar preparados para a luta revolucionária. Essa jihad podia assumir muitas formas: alguns a travariam com a pena; outros, com a política; mas, em última instância, todo muçulmano apto devia estar pronto para a guerra. Até então, nenhum pensador muçulmano de destaque havia feito da “guerra santa” um tópico da fé; Mawdudi sabia muito bem que sua proposta era altamente controversa, mas estava convencido de que a conjuntura política justificava essa inovação radical. Qutb adotou a mesma posição: quando lhe perguntaram como conseguia conciliar seu radicalismo com a passagem do Alcorão que enfaticamente condena a coerção em questões religiosas,¹² respondeu que, quando os muçulmanos são vítimas de tamanha violência e tanta crueldade, a tolerância do Alcorão se torna inviável. Só poderia haver tolerância após a vitória política do islã e a criação de uma ummah verdadeiramente muçulmana.¹³

Essa ideologia aguerrida não retomou as ideias fundamentais do islamismo, embora Qutb baseasse seu programa revolucionário numa versão deturpada da vida de Maomé. O que ele pregava era uma teologia da libertação islâmica semelhante à adotada por católicos em luta contra regimes brutais na América Latina. Porque só Deus é soberano, nenhum muçulmano tinha obrigação de obedecer a qualquer governante que infringisse as determinações corânicas referentes à justiça e à equidade. Da mesma forma, quando declarou que só um faqih, um clérigo versado em jurisprudência islâmica, devia ser chefe de Estado, o aiatolá Ruhollah Khomeini (1902-89), revolucionário líder iraniano, rompeu com a tradição xiita que, desde o século VIII, separava religião e política e fazia dessa separação um princípio sagrado. Foi uma atitude tão chocante para algumas sensibilidades xiitas quanto seria para os católicos

a abolição da missa pelo papa. Contudo, após décadas de um secularismo interpretado pelos xás, Khomeini acreditava que essa era a única maneira possível de progredir. Ele também pregava uma teologia da libertação moderna, terceiro-mundista. Dizia que o islã era “a religião de indivíduos militantes, interessados em liberdade e independência. É a escola daqueles que lutam contra o imperialismo”.¹⁴

Muitas formas do que chamamos de fundamentalismo deveriam ser vistas como um discurso essencialmente político — um tipo de nacionalismo ou etnicidade expresso em termos de religião. Isso se aplica claramente ao fundamentalismo sionista de Israel, onde os extremistas advogam a deportação forçada dos árabes e a colonização ilegal dos territórios ocupados na guerra de 1967. Em 25 de fevereiro de 1994, Baruch Goldstein, seguidor do falecido rabino Meir Kahane, que propunha expulsar os árabes de Israel, disparou contra 29 palestinos que oravam na Caverna dos Patriarcas, em Hebron; em 4 de novembro de 1995, Yigal Amir, sionista religioso, assassinou o primeiro-ministro Yitzak Rabin (1922-95), porque firmara os acordos de Oslo. O fundamentalismo islâmico também tem motivação política. O partido palestino Hamas surgiu como um movimento de resistência e só se desenvolveu depois que a política secular de Yasser Arafat (1929-2004) e seu partido, Fatah, revelou-se ineficaz e corrupta. Quando mata civis israelenses, o Hamas age por inspiração política, não religiosa, e tem objetivos limitados. Não procura impor o islamismo ao mundo inteiro, não tem alcance global e visa apenas a israelenses. Toda ocupação militar pode gerar resistência, e, quando uma ocupação se prolonga por mais de quarenta anos, essa resistência pode assumir uma forma violenta.

Para os críticos do islã, o culto do martírio criminoso é endêmico na própria religião. Não é bem assim. Exceto o breve incidente do chamado movimento “assassino” na época das cruzadas — pelo qual a seita ismaelita responsável foi universalmente reprovada no mundo muçulmano —, só nos tempos modernos isso passou a fazer parte da história islâmica. O estudioso americano Robert Pape analisou meticulosamente os ataques suicidas ocorridos entre 1980 e 2004, inclusive as atrocidades cometidas pela al-Qaeda em 11 de setembro de 2001, e concluiu:

Os ataques de terroristas suicidas não são predominantemente motivados pela religião, mas por um claro objetivo estratégico: compelir as democracias modernas a retirarem forças militares de regiões que os terroristas veem como sua pátria. Do Líbano ao Sri Lanka, da Chechênia à Caxemira e à Margem Ocidental, toda grande campanha terrorista-suicida — mais de 95% de todos os incidentes — teve como principal objetivo coagir um Estado democrático a retirar-se.¹⁵

Osama Bin Laden, por exemplo, colocou no alto de sua lista de queixas contra o Ocidente a presença de tropas americanas na Arábia Saudita, seu país natal, e a ocupação israelense em território palestino.

O terrorismo, sem dúvida, ameaça a segurança global, mas precisamos de um serviço de informações acurado, que considere todas as evidências. Não adianta nada condenar o islã como um todo. Segundo uma pesquisa recente, apenas 7% dos muçulmanos entrevistados em 35 países justificaram os ataques de 11 de setembro. Disseram que não cometeriam tamanha atrocidade, mas atribuíram à política externa do Ocidente grande parte da responsabilidade por esses atos hediondos. Seguiram uma linha de raciocínio inteiramente política: mencionaram problemas crônicos, como a Palestina, a Caxemira, a Chechênia e a interferência dos ocidentais nos assuntos internos de países islâmicos. Porém a maioria dos que condenaram os ataques alegou motivos religiosos, citando, por exemplo, o versículo do Alcorão que diz que tirar uma única vida equivale a destruir o mundo todo.¹⁶

Desde 11 de setembro, os políticos ocidentais acreditam que os muçulmanos odeiam “nosso estilo de vida, nossa democracia, nossa liberdade, nosso sucesso”. Contudo, quando se perguntou aos entrevistados o que mais admiravam no Ocidente, tanto os radicais quanto os moderados enumeraram: a tecnologia, a ética do trabalho duro, a responsabilidade pessoal, a soberania da lei, a democracia, o respeito aos direitos humanos, a liberdade de expressão e a igualdade entre os sexos. E o interessante é que uma porcentagem significativamente maior dos radicais (50% contra 35% dos moderados) afirmou que “um governo mais democrático favoreceria o progresso no mundo árabe/muçulmano”.¹⁷ Por fim, em relação ao maior ressentimento dos entrevistados contra o Ocidente, o “desrespeito ao islã” ocupou lugar de destaque entre as respostas dos radicais e dos moderados. A maioria qualificou os ocidentais de inerentemente intolerantes: apenas 12% dos radicais e 17% dos moderados associaram “respeito a valores islâmicos” com países ocidentais. O que os muçulmanos poderiam fazer para melhorar as relações com o Ocidente? A resposta mais comum dos radicais e dos moderados foi: “Melhorar a imagem do islã perante o Ocidente, apresentar valores islâmicos de modo positivo”.¹⁸ Atualmente, existem no mundo 1,3 bilhão de muçulmanos; se os 7% (91 milhões) de radicais continuarem se sentindo politicamente dominados e ocupados e cultural e religiosamente desrespeitados, é bem pouco provável que o Ocidente consiga fazê-los mudar de ideia.¹⁹ Culpar o islã é fácil, mas contraproducente; exige muito menos esforço que examinar as questões políticas e as queixas que ressoam em grande parte do mundo muçulmano.

Recentemente, surgiu no mundo ocidental uma forma de fundamentalismo secular que, em termos de estilo e estratégia, assemelha-se ao ateísmo de Vogt, Büchner e Haeckel. Enquanto os físicos se sentiam à vontade com o desconhecimento, que parece um componente essencial do progresso intelectual, alguns biólogos, cuja disciplina ainda não passara por uma grande reviravolta, continuavam confiando em sua capacidade de descobrir a verdade absoluta, e uns e outros, abandonando o agnóstico comedimento de Darwin e Huxley, começaram a pregar um ateísmo militante. Em 1972, o bioquímico francês Jacques Monod (1910-76), ganhador do prêmio Nobel e professor de biologia molecular no Collège de France, publicou *Acaso e necessidade*, obra na qual afirma que o teísmo e a teoria da evolução são absolutamente incompatíveis. As mudanças resultam do acaso e se propagam por necessidade. Portanto, é impossível falar de plano e propósito no universo; devemos admitir que surgimos por acidente, que não existe nenhum criador benigno, nenhum amigo divino que nos dá vida e valor, e que estamos sozinhos no cosmo imenso e impessoal. Como Clifford, Monod sustenta que aceitar ideias cientificamente verificáveis é errado não só do ponto de vista intelectual, mas também no aspecto moral. Reconhece, porém, que não há como autenticar esse ideal de objetividade, pois ele é essencialmente arbitrário e faltam evidências suficientes.²⁰ Assim, implicitamente, admite que até a pesquisa científica começou com um ato de fé.

As ideias de Monod nem sempre são acessíveis a quem não é versado na cultura francesa, e, no mundo de língua inglesa, um dos primeiros a expor, com grande brilho e clareza, as implicações da teoria da evolução foi Richard Dawkins, biólogo de Oxford. Em *O relojoeiro cego* (1986), ele explica que, conquanto o argumento do planejador inteligente, apresentado por Paley, fosse perfeitamente aceitável no início do século XIX, Darwin havia mostrado que a aparência de planejamento é bem comum no processo da evolução. O relojoeiro cego era a seleção natural, um processo cego e despropositado que não poderia incluir nenhum planejamento inteligente; nem poderia produzir deliberadamente o mecanismo que Paley encontrou na natureza. Para Dawkins, o ateísmo é uma consequência necessária da evolução. O impulso religioso é apenas um erro no processo evolutivo, “um efeito colateral de uma coisa útil”;²¹ é uma espécie de vírus, um parasita nos sistemas cognitivos selecionados, naturalmente, por terem permitido a sobrevivência de uma espécie.

Dawkins é um expoente extremo do naturalismo científico formulado originalmente por D’Holbach e, agora, alçado à categoria de cosmovisão entre intelectuais. Carl Sagan (1934-96), Steven Weinberg (n. 1933) e Daniel Dennett (n.

1942), que enfatizam a necessidade de escolher entre a ciência e a fé, apresentam versões mais moderadas desse cientificismo. Para Dennett, a teologia se tornou supérflua, pois a biologia pode explicar melhor por que as pessoas são religiosas. Para Dawkins, porém, assim como para os outros novos ateus — Sam Harris, o jovem filósofo americano e estudioso de neurociência, e Christopher Hitchens, crítico e jornalista —, a religião é a causa de todos os problemas de nosso mundo; é a fonte do mal absoluto e “envenena tudo”.²² Eles se consideram a vanguarda de um movimento científico/racional que acabará por banir da consciência humana a ideia de Deus.

Outros ateus e cientistas desconfiam dessa abordagem. O zoólogo americano Stephen Jay Gould (1941-2002) segue Monod ao discorrer sobre as implicações da evolução. A seleção natural realmente pode explicar tudo no mundo natural, mas não compete à ciência decidir se Deus existe ou não, porque ela só trabalha com explicações naturais. Gould não tinha nenhum interesse religioso; definia-se como um agnóstico inclinado ao ateísmo, mas ressaltou que o próprio Darwin negara que era ateu, e outros darwinianos eminentes — Asa Gray, Charles D. Walcott, G. G. Simpson e Theodosius Dobzhansky — eram cristãos praticantes ou agnósticos. Portanto, o ateísmo não parecia uma consequência necessária da aceitação da teoria da evolução, e os darwinianos que discorreram dogmaticamente sobre o tema extrapolaram as limitações próprias da ciência.

Gould também retomou a distinção e a complementaridade de *mythos* e *logos*, observadas pelos antigos, e deu-lhes uma nova forma, que chamou de MNI (Magistérios Não Interferentes). “Magistério”, explicou, é “um campo em que uma modalidade de ensino contém as ferramentas adequadas ao discurso e à resolução.”²³ A religião e a ciência são magistérios separados, e uma não deve invadir o campo da outra:

O magistério da ciência cobre o campo do empírico: do que é feito o universo (fato) e por que ele funciona dessa maneira (teoria)? O magistério da religião abrange questões de supremo significado e valor moral. Esses dois magistérios não se sobrepõem, nem englobam toda investigação.²⁴

Não existe conflito inerente entre religião e ciência. Elas são dois magistérios distintos que “têm igual valor e status necessário para qualquer vida humana completa; e [...] permanecem logicamente distintos e inteiramente separados em suas linhas de investigação”.²⁵

Mas os novos ateus não aceitam nada disso, e, em seu estilo meio destemperado, Dawkins chama Gould de colaboracionista. Eles seguem um tipo de naturalismo

científico linha-dura, que reflete o fundamentalismo no qual baseiam sua crítica: o ateísmo sempre é a rejeição de uma forma específica de teísmo e depende dela como um parasita. A obra desses autores tem sido exaustivamente criticada, sobretudo por John F. Haught, Alister McGrath e John Cornwell.²⁶ Como todos os fundamentalistas religiosos, os novos ateus acreditam que só eles detêm a posse da verdade; como os fundamentalistas cristãos, fazem uma leitura totalmente literal da Bíblia e parecem nunca ter ouvido falar da longa tradição de interpretação alegórica ou talmúdica ou mesmo da crítica superior. Para Harris, parece que “inspiração bíblica” significa que a Bíblia foi realmente “escrita por Deus”.²⁷ Para Hitchens, a fé depende totalmente de uma leitura literal da Bíblia, e as discrepâncias nas narrativas evangélicas da infância de Jesus, por exemplo, demonstram a inverdade do cristianismo: “Ou os evangelhos são, em algum sentido, verdade literal, ou a coisa toda é essencialmente uma fraude — talvez uma fraude moral”.²⁸ Como os fundamentalistas protestantes, Dawkins tem uma visão simplista dos ensinamentos morais da Bíblia, cujo principal propósito seria, segundo ele, estabelecer regras claras de procedimento e fornecer-nos modelos de conduta, que lhe parecem lamentavelmente inadequados.²⁹ A seu ver, a Bíblia deveria conter também informações científicas, já que se diz inspirada por Deus. Dawkins só discorda dos fundamentalistas protestantes por achar que a Bíblia não é confiável em termos de ciência, enquanto eles acham que é.

Não surpreende que Dawkins se enfurecesse com os criacionistas americanos, que faziam campanha contra o ensino da teoria da evolução, e os proponentes de uma nova filosofia, quase científica, que tentara reavivar a teoria do plano inteligente (PI). Entre estes figuram Philip E. Johnson, professor de direito em Berkeley e autor de *Darwin on Trial* (1991), o bioquímico Michael Behe, autor de *Darwin's Black Box* (1996), e o filósofo William Dembsky, autor de *The Design Inference* (1998). Nem todos esses teístas veem Deus como o planejador, mas todos propõem o PI como uma alternativa viável para o darwinismo e mencionam a atuação de uma força sobrenatural na criação como se fosse uma evidência científica. No entanto, conforme Dennett assinala, os teóricos do PI não realizaram nenhum experimento, nem nenhuma observação empírica que contestasse o moderno pensamento evolucionista, e, portanto, o PI não é ciência.³⁰ O PI também é teologicamente incorreto por fazer afirmações de caráter científico. Mythos e logos têm diferentes esferas de competência e, como vimos, quando se confundem, o resultado é má ciência e religião inadequada. A irritação de Dawkins com os criacionistas e os teóricos do PI é compreensível, mas ele se equivoca ao dizer

que a crença fundamentalista representa ou até caracteriza o cristianismo ou a religião como um todo.

Esse tipo de reducionismo é típico da mentalidade fundamentalista. Também é essencial para a crítica de Dawkins, Hitchens e Harris apresentar o fundamentalismo como o cerne dos três monoteísmos. Sua noção de Deus é extremamente literalista. Para Dawkins, a fé religiosa repousa na ideia de que “existe uma inteligência sobre-humana, sobrenatural, que deliberadamente planejou e criou o universo e tudo que nele há”.³¹ Tendo definido Deus como planejador sobrenatural, para demoli-lo basta ressaltar que, na verdade, não existe nenhum plano na natureza. Mas Dawkins se engana ao supor que essa é “a maneira como as pessoas geralmente entendem o termo” Deus.³² Também está errado ao afirmar que Deus é uma hipótese científica, quer dizer, uma estrutura conceitual destinada a conferir inteligibilidade a uma série de experimentos e observações.³³ Só na era moderna os teólogos começaram a tratar Deus como uma explicação científica e, nesse processo, acabaram produzindo um Deus-conceito idólatra.

Todos os novos ateus equiparam fé à credulidade irracional. Harris escreveu A morte da fé logo após 11 de setembro, insistindo que a única maneira de livrar-nos do terrorismo era abolir toda fé. Para ele, assim como para Dawkins e Hitchens, fé é “crença sem evidência”³⁴ — o que, a seu ver, é moralmente reprovável. Não surpreende, talvez, que Harris confunda fé e crença (no sentido da aceitação intelectual de uma proposição), porque as duas infelizmente se fundiram na consciência moderna. Entretanto, como outros ateus e agnósticos que o precederam, ele afirma que a fé está na raiz de todo mal. Uma crença pode parecer inocente, mas, uma vez aceito cegamente o dogma de que Jesus “pode ser comido sob a forma de uma bolacha”,³⁵ abre-se espaço para outras ficções monstruosas: que Deus deseja a destruição de Israel, a faxina ética dos palestinos ou os massacres de 11 de setembro. Todo mundo precisa parar de acreditar em qualquer coisa que os métodos empíricos da ciência não possam verificar. Não basta livrar-nos dos extremistas, dos fundamentalistas e dos terroristas. Os crentes “moderados” também são culpados do crime de fé “intrinsecamente perigoso” e devem partilhar a responsabilidade pelas atrocidades terroristas.³⁶

Cabe, pois, eliminar nossa tolerância cívica da fé. “Se aceitarmos o princípio de que a fé religiosa deve ser respeitada simplesmente porque é fé religiosa”, diz Dawkins, “é difícil deixar de respeitar a fé de Osama bin Laden e dos homens-bomba.” A alternativa evidente é “abandonar o princípio de respeito automático pela fé religiosa”,

porque “os ensinamentos da ‘religião moderada’, embora não sejam extremistas em si mesmos, constituem claro convite ao extremismo”.³⁷ Essa rejeição do princípio iluminista da tolerância é nova. Certamente é extremista em si mesma. “O próprio ideal da tolerância religiosa é uma das principais forças que estão nos levando para o abismo”, Harris adverte.³⁸ Nessa falta de tolerância, mais uma vez, eles se assemelham aos fundamentalistas religiosos, embora devessem ter em mente que foi por não respeitar diferenças que uns e outros cometeram as piores atrocidades na era moderna. É difícil ouvir falar de eliminação sem lembrar o campo de concentração nazista e o Gulag.

Como seus críticos já assinalaram, o novo ateísmo contém uma contradição inerente, sobretudo por enfatizar a importância da evidência e proclamar que a ciência sempre comprova suas teorias empiricamente. Como Popper, Kuhn e Polanyi disseram, a própria ciência envolve um ato de fé. Até Monod reconheceu isso. Darwin, o herói de Dawkins, admitiu que não conseguia provar a hipótese da evolução, mas confiava nela mesmo assim, e durante décadas, como vimos, os físicos acreditaram na teoria da relatividade de Einstein, embora faltasse a verificação definitiva. Até mesmo Harris realiza um grande ato de fé na capacidade de sua inteligência para chegar à verdade objetiva — o que Hume ou Kant achariam questionável.

Esses três ateus apresentam a religião no que ela tem de pior. É muito importante lembrar os males cometidos em nome da religião, e eles estão certos em chamar nossa atenção para isso. Muitos religiosos gostam de enumerar os pecados de outras tradições, enquanto ignoram as manchas de sua própria tradição. Os cristãos, por exemplo, geralmente se apressam a criticar o islã por sua intolerância, demonstrando não só uma embaraçosa ignorância da história muçulmana, como uma total miopia em relação às cruzadas, perseguições e inquisições conduzidas por seus correligionários. Mas é incorreto dizer que a religião é apenas má. A ciência é filha do logos, e, portanto, espera-se que os cientistas, com seu apurado raciocínio, selecionem as evidências com equilíbrio e imparcialidade. No entanto, Harris, por exemplo, considera aceitável a afirmação de que “muitos muçulmanos estão totalmente ensandecidos pela sua fé religiosa”.³⁹ Esse tipo de comentário é tão preconceituoso e inverídico quanto parte da retórica religiosa que ele condena.

Também é errado atribuir à religião todos os problemas do mundo moderno, pois, neste momento difícil da história humana, precisamos de cabeças sensatas e inteligências afiadas. No começo de seu livro, Dawkins nos pede para imaginar, com John Lennon, um mundo sem religião.

*Imagine que não existe homem-bomba, nem 11 de setembro, nem 7 de julho, nem cruzada, nem caça às bruxas, nem Conspiração da Pólvora, nem partilha da Índia, nem guerras entre israelenses e palestinos, nem massacres de sérvios/croatas/muçulmanos, nem perseguição a judeus como “matadores de Cristo”, nem “distúrbios” na Irlanda do Norte, nem “matanças em nome da honra”, nem televangelistas de terno reluzente e cabelo eriçado arrancando dinheiro dos crédulos.*⁴⁰

Mas nem todos esses conflitos se devem à religião. Os novos ateus demonstram inquietante incompreensão ou desinteresse pela complexidade e pela ambiguidade da experiência moderna, e sua polêmica omite inteiramente a preocupação com justiça e compaixão que, apesar de suas falhas inegáveis, está presente nos três monoteísmos.

*Os fundamentalistas religiosos também têm uma visão exagerada do inimigo como encarnação do mal. Essa tendência favorece a crítica dos novos ateus. Eles nunca discutem a obra de teólogos como Bultmann ou Tillich, que apresentam uma visão muito diferente da religião e estão mais próximos da tradição que qualquer fundamentalista. Ao contrário de Feuerbach, Marx e Freud, os novos ateus não são versados em teologia. Como um de seus críticos observou, em toda estratégia militar é essencial confrontar o inimigo em seu ponto mais forte; sem isso sua polêmica permanece rasa, sem profundidade intelectual.*⁴¹ *Ela também é moral e intelectualmente conservadora. Ao contrário de Feuerbach, Marx, Ingersoll ou Mill, os novos ateus parecem pouco preocupados com a pobreza, a injustiça e a humilhação que inspiraram muitas das atrocidades que eles deploram; não demonstram nenhum anseio de um mundo melhor. Nem, como Nietzsche, Sartre ou Camus, impelem seus leitores a encarar o absurdo e o vazio que se instalam quando lhes faltam os meios para criar algum sentido. Parecem ignorar o efeito desse niilismo sobre pessoas que não levam uma vida privilegiada, nem fazem um trabalho envolvente.*

*Dawkins afirma que somos bons porque a conduta virtuosa de nossos ancestrais provavelmente contribuiu para sua sobrevivência. Portanto, o altruísmo não se deve a uma inspiração divina, mas é mero resultado de uma mutação genética acidental que programou nossos antepassados para serem mais generosos e prestativos. Ao longo da evolução, ocorreram muitas dessas falhas benditas na conduta humana; uma delas é “o impulso para a bondade — o altruísmo, a generosidade, a empatia, a piedade”.*⁴² *Muitos teólogos concordariam. Por certo é característico de nossa humanidade transformar de tal maneira algo básico e instintivo que ele transcende o puramente pragmático. Cozinhar, por exemplo, provavelmente começou como uma prática de sobrevivência, mas depois criamos a arte culinária. Adquirimos a capacidade de correr*

e saltar para fugir dos predadores, e agora temos o balé e o atletismo. Cultivamos a linguagem como um meio de comunicação e inventamos a poesia. As tradições religiosas fizeram algo semelhante com o altruísmo. Descobriram que, praticado “o dia inteiro, todos os dias”, como diz Confúcio, o altruísmo eleva a vida humana ao nível da santidade e proporciona aos praticantes vislumbres de transcendência.

No passado, os teólogos achavam proveitoso dialogar com os ateus. As ideias do teólogo suíço Karl Barth (1886-1968) foram aprimoradas pelos textos de Feuerbach; Bultmann, Tillich e Rahner foram influenciados por Heidegger.⁴³ Mas é difícil imaginar os teólogos mantendo um diálogo frutífero com Dawkins, Harris e Hitchens, porque a teologia desses autores é muito rudimentar. Devemos, porém, prestar muita atenção no que poderíamos chamar de “o fenômeno Dawkins”. O fato de esses destemperos antirreligiosos conquistarem tantos leitores, não só na Europa secular como na devota América, sugere que muitas pessoas sem grande conhecimento de teologia têm problemas com o Deus moderno. Algumas ainda conseguem lidar com esse símbolo de forma criativa, mas outras obviamente não conseguem. De pouca ajuda lhes são os clérigos, que talvez tenham uma formação teológica deficiente e uma visão de mundo limitada pelo Deus moderno. Nem sempre é fácil ler a teologia moderna. Seria interessante que os teólogos tentassem apresentá-la de modo atraente e acessível para que os fiéis pudessem acompanhar as discussões mais recentes e os novos insights dos biblicistas, que raramente chegam aos bancos da igreja.

Nosso mundo já é perigosamente polarizado, e não precisamos de mais uma ideologia divisora. A história mostra que, quando atacados, os fundamentalistas quase sempre se tornam mais radicais. O ataque dos ateus pode levá-los a aferrar-se ainda mais ao criacionismo. E a desdenhosa rejeição do islã por parte dos mesmos ateus é um presente para os extremistas muçulmanos, que podem usá-la para alegar que o Ocidente realmente pretende organizar uma nova cruzada.

É típica da mentalidade fundamentalista a convicção de que só existe um modo de interpretar a realidade. Para os novos ateus, só o cientificismo pode nos conduzir à verdade. Mas a ciência depende de fé, intuição e visão estética, bem como da razão. O físico Paul Dirac (1902-84) disse que “é mais importante ter beleza nas equações que adequá-las ao experimento”.⁴⁴ O matemático Roger Penrose (n. 1931) acredita que a mente criativa “irrompe” num mundo platônico de formas matemáticas e estéticas: “A argumentação rigorosa geralmente é o último passo! Antes é preciso ter muitos palpites, e para esses as convicções estéticas são de enorme importância”.⁴⁵ Em muitas circunstâncias temos de deixar de lado a análise objetivista, que busca de algum modo

dominar o que contempla.⁴⁶ Diante de uma obra de arte, temos de nos abrir para ela e deixar-nos levar. Se queremos um relacionamento íntimo com alguém, temos de estar dispostos a nos tornar vulneráveis — como Abraão, quando abriu o coração e a casa para os três estranhos, em Mambré.

Como Tillich observou, constantemente nos sentimos impelidos a explorar níveis de verdade que ultrapassam nossa experiência habitual. Esse imperativo tem inspirado a busca científica, bem como a religiosa. Procuramos o que Tillich chamou de “interesse último”, que dá forma e sentido a nossa vida. O interesse último de Dawkins e Harris parece ser a razão, que os capturou e os detém em seu poder. Mas o que eles entendem por razão é muito diferente da racionalidade de Sócrates, que usou o raciocínio para levar seus interlocutores a um estado de desconhecimento. Para Agostinho e Tomás de Aquino, a razão se tornou intellectus, abrindo-se naturalmente para o divino. Hoje, para muitas pessoas, a razão já não se subverte dessa forma. No entanto, o perigo dessa secularização da razão, que nega a possibilidade da transcendência, é que a razão pode se transformar num ídolo que procura destruir todos os rivais. Encontramos isso no novo ateísmo, que esqueceu que o desconhecimento faz parte da condição humana, tanto que, como assinalou o crítico social Robert Bellah: “Quem se julga [...] absolutamente objetivo em sua avaliação da realidade está dominado por profundas fantasias inconscientes”.⁴⁷

Como vimos, os físicos modernos não estão preocupados com o desconhecimento: sua convivência com problemas aparentemente insolúveis os faz sentir respeito e admiração. Na década de 1970, a teoria das supercordas se tornou o Santo Graal da ciência, a teoria definitiva que uniria força e matéria num modelo integrando gravidade e mecânica quântica. Há certo cepticismo em relação à teoria das supercordas: Richard Feynman, por exemplo, rejeitou-a como “maluquice”,⁴⁸ mas alguns adeptos admitem que suas descobertas não podem ser nem comprovadas, nem recusadas experimentalmente, e até consideram impossível conceber um experimento adequado para testar o que é uma explicação matemática do universo.⁴⁹ Parece que o encanto da cosmologia moderna se deve, em não pequena medida, à inerente capacidade dos físicos para responder a todas as suas perguntas.⁵⁰ Eles sabem que os termos que usam para descrever esses mistérios naturais — big bang, matéria escura, buracos negros, energia escura — são metáforas que não traduzem adequadamente seus insights matemáticos. Ao contrário de Newton, naturalmente, os físicos modernos

não estão colocando Deus ou o sobrenatural em seu cosmo. No entanto, o caráter obviamente mítico desses termos é um lembrete de que o que eles apontam não é de fácil compreensão; eles estão forçando os limites da investigação científica, e esses termos devem ter um ar de mistério, porque designam o que ainda não pode ser investigado.

Hoje, muitos físicos acreditam que mais uma grande mudança está prestes a ocorrer.⁵¹ Stephen Hawking (n. 1942) já não tem tanta convicção de que uma Teoria de Tudo, que nos permitiria ver o interior da “mente de Deus”, venha a existir num futuro próximo. Eles aprenderam que o que parecia incontrovertível pode ser substituído, da noite para o dia, por um modelo científico inteiramente diferente e sentem-se bem à vontade com o desconhecimento. Assim o cosmólogo Paul Davies fala do prazer que a ciência lhe proporciona com suas perguntas não respondidas e, talvez, irrespondíveis:

*Por que passamos a existir há 13,7 bilhões de anos num big bang? Por que as leis do eletromagnetismo ou da gravidade são como são? Por que essas leis? O que estamos fazendo aqui? E, em particular, como conseguimos entender o mundo? Por que estamos equipados com um intelecto capaz de destrinçar e entender toda essa maravilhosa ordem cósmica? É realmente espantoso.*⁵²

Davies confessou: “Pode parecer bizarro, mas, em minha opinião, a ciência oferece um caminho mais seguro que a religião para chegar a Deus”.⁵³ Ele ainda está formulando a pergunta primordial: “Por que existe alguma coisa ao invés de nada?”. Os físicos modernos têm mais informações do que poderiam ter sonhado nossos antepassados, porém, ao contrário de Dawkins, nem todos descartam essa pergunta por julgá-la redundante ou descabida. Parecemos feitos para nos propor problemas que não conseguimos resolver, enfrentar o mundo sombrio da realidade incriada e descobrir que viver com tal desconhecimento é uma fonte de surpresa e prazer.

A filosofia, a teologia e a mitologia sempre reagiram à ciência do momento, e na década de 1980 surgiu um movimento filosófico que abraçou a indeterminação da nova cosmologia. O pensamento pós-moderno é herdeiro de Hume e Kant em sua convicção de que o que chamamos de realidade é algo construído pela mente, e que todo conhecimento humano é, portanto, uma interpretação, e não a aquisição de informações precisas e objetivas. Segue-se que nenhuma visão pode ser soberana, que nosso conhecimento é relativo, subjetivo e falível, e não certo e absoluto, e que a verdade

é inerentemente ambígua. Portanto, cabe desconstruir rigorosamente as ideias prontas, que são produto de determinado meio histórico e cultural. Mas essa análise não deve se basear em nenhum princípio absoluto, e não há garantia de que um dia chegaremos a uma versão inteiramente acurada da verdade — ou sequer nos aproximaremos dela. Fundamental para o pensamento pós-moderno é a convicção de que não existem ideologias que refletem condições exteriores, mas o mundo é profundamente afetado pela ideologia que lhe impomos. Como os dados sensoriais não nos obrigam a adotar determinada visão de mundo, temos a possibilidade de escolha — e uma enorme responsabilidade — no que afirmamos.

Os pós-modernistas desconfiam, sobretudo, das grandes histórias. A seu ver, a história ocidental é marcada pela incessante compulsão para impor ao mundo um sistema totalitarista. Em algumas ocasiões, esse sistema era teológico e resultou em cruzada e perseguição, mas também houve histórias científicas, econômicas, ideológicas e políticas que resultaram na dominação tecnológica da natureza e na sujeição sociopolítica de grupos humanos, sob forma de escravidão, genocídio, colonialismo, antissemitismo, opressão das mulheres e de outras minorias. Assim, como Nietzsche, Freud e Marx, os pós-modernistas procuram desinflar essas crenças, mas sem tentar substituí-las por sua própria história absoluta. O pós-modernismo é, portanto, iconoclasta. Conforme explica Jean-François Lyotard (1924-98), um de seus primeiros luminares, pode ser definido como a incredulidade em relação a grandes narrativas (*grands récits*). Encabeça a lista desses *récits* o Deus moderno, onipotente, onisciente, que vigia o mundo e planeja todas as coisas segundo seus próprios objetivos. Mas o pós-modernismo também é avesso a um ateísmo que faz exigências absolutas, totalitaristas. Como adverte Jacques Derrida (1930-2004), também precisamos estar atentos aos “preconceitos teológicos”, não só nos contextos religiosos, onde são evidentes, mas em todas as metafísicas — inclusive naquelas que se dizem ateístas.⁵⁴ Como todo filósofo pós-moderno, Derrida desconfia profundamente das polaridades binárias fixas, que caracterizam o pensamento moderno, e considera simples demais a dicotomia ateu/teísta. Os ateus reduziram os complexos fenômenos da religião a fórmulas que convêm a suas próprias ideologias — como fez Marx, quando chamou a religião de ópio dos oprimidos, ou Freud, quando a identificou com o terror edipiano. Uma negação fixa e definitiva de Deus em termos metafísicos é, para Derrida, tão culpável quanto qualquer teologia (assim ele denomina um *grand récit*) religiosa dogmática. Judeu secularizado, Derrida diz que, embora possa passar por ateu, reza o tempo todo, acalenta uma esperança messiânica de um mundo melhor e tende a crer

que, como não temos acesso a nenhuma certeza absoluta, deveríamos, em nome da paz, hesitar em fazer declarações de crença ou de descrença.

Alguns crentes ortodoxos e a maioria dos fundamentalistas se horrorizariam com esse relativismo deslavado, mas há aspectos do pensamento de Derrida que remetem a posições teológicas anteriores. Sua teoria da desconstrução, que nega a possibilidade de encontrar em qualquer texto um único significado seguro, é positivamente rabínica. Tido também como teólogo “negativo”, Derrida se interessou muito por Eckhart. O que chama de *différance* não é nem uma palavra, nem um conceito, mas uma possibilidade quase transcendental — uma “diferença” ou “alteridade” — contida numa palavra ou ideia como Deus. Para Eckhart, essa *différance* é o Deus além de Deus, um campo metafísico novo, mas incognoscível, inseparável do eu humano. Para Derrida, porém, *différance* é apenas o quase transcendente; é um potencial, algo que não conseguimos ver, mas que nos faz entender que talvez tenhamos de atenuar ou até desdizer qualquer coisa que afirmamos ou negamos a propósito de Deus.

Em suas últimas obras, Derrida parece preocupado com o potencial e os atrativos do futuro. Afirma o que chama de “indesconstrutível”, que não é mais um absoluto, porque não existe, e, no entanto, choramos e rezamos por ele. Conforme explicou em sua palestra sobre “A força da lei” (1989), justiça é algo indesconstrutível que nunca se realiza plenamente nas circunstâncias reais do cotidiano, mas determina toda reflexão sobre a lei. Justiça não é o que existe; é o que desejamos. Ela nos chama; às vezes, parece acessível, porém acaba nos escapando. Mesmo assim, continuamos tentando incorporá-la a nossos sistemas legais. Derrida aborda também outros “indesconstrutíveis”: talento, perdão, amizade. Adora falar da “democracia vindoura”; ansiamos por democracia, porém nunca a conquistamos plenamente; ela permanece como uma constante esperança para o futuro. E, da mesma forma, Deus, termo geralmente usado no passado para impor um limite ao pensamento e ao esforço humanos, torna-se para o filósofo pós-moderno o desejo além do desejo, uma lembrança e uma promessa indefinível pela própria natureza.

Alguns pensadores pós-modernos têm aplicado essas ideias à teologia. Geralmente, são filósofos, não teólogos. Invertendo a tendência iniciada por *philosophes* como Diderot, D’Holbach e Freud, seu interesse anuncia uma mudança na atmosfera intelectual da academia. Por ocasião do movimento da morte de Deus, na década de 1960, Deus parecia estar com os dias contados, porém, agora, parece estar em plena forma. A teologia pós-moderna questiona a suposta irreversibilidade do secularismo; alguns dizem que estamos entrando numa era pós-secular, mas também deixam claro que a religião que está sendo revitalizada deve ser diferente da fé

moderna. O primeiro a aplicar as ideias de Derrida à teologia foi Mark C. Taylor em *Erring: A Postmodern A/theology* (1984): a barra no subtítulo indica a hesitação de Derrida entre Deus e o ateísmo. Taylor vê uma relação entre a desconstrução e o movimento da morte de Deus, da década de 1960, mas critica Altizer por se prender à dialética moderna, segundo a qual as coisas estão mortas ou vivas, ausentes ou presentes. A seu ver, a religião está presente, mesmo quando parece ausente — tanto que foi criticado por não permitir que a religião de seus últimos trabalhos tivesse espaço em outros discursos.

Os filósofos que se concentram na fase final de Derrida têm tido mais sucesso. O pós-modernista italiano Gianni Vattimo (n. 1936) afirma que, desde o início, a religião se reconhece como um discurso essencialmente interpretativo: ela tradicionalmente desconstrói sem cessar seus textos sagrados, de modo que sempre teve potencial para libertar-se da ortodoxia metafísica. Vattimo anseia por promover o chamado “pensamento fraco” para combater a certeza agressivamente triunfalista que caracteriza boa parte da religião e do ateísmo modernos. A metafísica é perigosa porque faz declarações absolutas sobre Deus ou sobre a razão. “Nem toda metafísica é violenta”, ele admite, “mas todas as pessoas violentas em grande escala são metafísicas.”⁵⁵ Hitler, por exemplo, não se contentou com odiar apenas os judeus de suas proximidades, mas criou um *grand récit* com declarações metafísicas sobre os judeus em geral. “Quando alguém quer me contar a verdade absoluta”, Vattimo observa sensatamente, “é porque quer me colocar sob seu controle.”⁵⁶ Teísmo e ateísmo fazem tais declarações, porém não existem mais verdades absolutas — apenas interpretações.⁵⁷

Vattimo acredita que a modernidade acabou; quando contemplamos a história, não podemos ver o futuro como uma caminhada inevitável e unilinear rumo à emancipação. A liberdade já não está em conhecer perfeitamente a necessária estrutura da realidade e conformar-nos a ela, mas em reconhecer o discurso múltiplo e a historicidade, a contingência e a finitude de todos os valores religiosos, éticos e políticos — inclusive os nossos.⁵⁸ Vattimo quer derrubar muros, inclusive os que separam teístas e ateus. Embora acredite que a sociedade voltará a abraçar a religião, não quer abandonar a secularização, porque considera uma aberração cristã a aliança Igreja-Estado estabelecida por Constantino. A sociedade ideal deveria basear-se na caridade, e não na verdade. Vattimo observa que, no passado, a verdade religiosa geralmente partia de pessoas que interagiam com as outras, e não de um edito papal. E lembra as

seguintes palavras de Cristo: “Quando dois ou três se reunirem em meu nome, estarei entre eles”, bem como o hino clássico: “Onde existe amor, Deus aí está”.⁵⁹

O filósofo americano John D. Caputo (n. 1940) foi influenciado por Heidegger e pelo pensador pós-moderno Gilles Deleuze (1925-95), assim como por Derrida. Ele também advoga o pensamento fraco e a transcendência das polaridades antagônicas de ateísmo e teísmo. Percebe as limitações do velho movimento da morte de Deus, mas, como Altizer e Van Buren, também quer desconstruir o Deus moderno. Compreende a ênfase de Tillich na natureza essencialmente simbólica da verdade religiosa, mas desagrada-lhe chamar Deus de “base do ser”, porque essa denominação freia o processo do interminável fluxo e devir, que é essencial à vida, estabilizando o devir como centro fixador de nosso ser.⁶⁰ Ateus e teístas devem livrar-se da moderna sede de certeza. Um dos problemas do movimento original da morte de Deus era sua terminologia definitiva e absoluta. Nenhuma situação é permanente, e agora estamos presenciando a morte da morte de Deus. As ideias ateístas de Nietzsche, Marx e Freud são “perspectivas [...] construções e ficções gramaticais”.

O secularismo iluminista, a redução objetivista da religião a outra coisa que não ela mesma — digamos, a um desejo torto pela própria mãe, ou a um modo de manter no poder as autoridades governantes — é mais uma história contada por gente de imaginação historicamente limitada, de concepções contingentes de razão e história, economia e trabalho, natureza e natureza humana, desejo, sexualidade e mulheres, Deus, religião e fé.⁶¹

O Iluminismo tinha seus próprios rigores. A pós-modernidade devia ser “um Iluminismo mais iluminado, quer dizer, que já não se deixasse levar pelo sonho da objetividade pura”.⁶² Devia propiciar “outra maneira de pensar sobre fé e razão” para chegar a “uma redefinição da razão mais razoável que a trans-histórica racionalidade do Iluminismo”.⁶³

Então, o que é Deus para Caputo? É o desejo além do desejo, como para Derrida.⁶⁴ Pela própria natureza, o desejo se situa no espaço entre o que existe e o que não existe; envolve tudo que somos e não somos, tudo que sabemos e não sabemos. A questão não é: “Deus existe?”, “O desejo existe?”, mas: “O que desejamos?”. Agostinho entendeu isso quando perguntou: “O que é que amo, ao amar meu Deus?” e não encontrou resposta. Da mesma forma que Dionísio e Tomás de Aquino, Caputo não vê a teologia negativa como uma verdade mais profunda e mais abalizada. Ela apenas enfatiza o desconhecimento — “no sentido de que realmente não sabemos!”.⁶⁵ Para Caputo, a “verdade religiosa é verdade sem conhecimento”.⁶⁶ Ele adaptou a

différance de Derrida para criar sua “teologia do acontecimento”, distinguindo entre um nome, como Deus, justiça ou democracia, e o que chama de acontecimento, que é o que “vibra” nesse nome, algo que nunca se realiza plenamente. Mas o acontecimento dentro do nome nos inspira, vira as coisas de cabeça para baixo, nos faz chorar e rezar pelo que está por vir. “O nome é uma espécie de formulação provisória de um acontecimento, uma estrutura relativamente estável, embora em evolução, enquanto o acontecimento está sempre inquieto, sempre em movimento, buscando novas formas para assumir, procurando ser expresso de modos ainda não expressos.”⁶⁷ Rezamos pelo que está por vir, não pelo que já existe. O acontecimento não requer a crença em alguma divindade estática e imutável que “existe”, mas nos inspira a fazer do que vibra no nome Deus — beleza absoluta, paz, justiça, altruísmo — uma realidade no mundo.

Tal como a descrevem esses filósofos pós-modernos, a religião talvez pareça estranha a grande parte da religião moderna, porém evoca muitos insights do passado. Segundo Vattimo e Caputo, trata-se de ideias primordiais, perenes, de velha cepa. Quando diz que a religião é essencialmente interpretativa, Vattimo nos lembra a máxima dos rabinos: “O que é a Torá? É a interpretação da Torá”. Quando proclama a primazia da caridade e a natureza comunitária da verdade religiosa, lembra-nos a repetida afirmação dos rabinos: “Quando dois ou três estudam a Torá juntos, a Shekinah está entre eles”, a história de Emaús e a experiência comunitária da liturgia. Caputo também considera autodesconstrutiva a “prova ontológica” de Anselmo:

O que quer que se diga que Deus é, Deus é mais. A própria constituição da ideia é desconstrutiva de tal construção [...] a fórmula que descreve Deus é que não existe fórmula capaz de descrever Deus.⁶⁸

Quando explica que o acontecimento requer resposta, e não crença, Caputo nos remete à definição rabínica das Escrituras como *miqra*, chamado à ação.

Acima de tudo, Caputo e Vattimo enfatizam a importância do apofático. Todas essas percepções, que no passado eram cruciais para a religião, tendiam a submergir no discurso positivista da modernidade, e o fato de terem voltado à tona numa forma diferente indica que esse tipo de desconhecimento é inerente a nossa humanidade. O anseio tipicamente moderno de uma verdade puramente nocional, absoluta, pode ter sido uma aberração. O próprio Caputo sugere isso. Observando que o ateísmo sempre é uma rejeição de determinada concepção do divino, ele conclui: “Se o ateísmo moderno é a rejeição de um Deus moderno, então a delimitação da modernidade nos

proporciona outra possibilidade, menos a ressuscitação do teísmo pré-moderno que a chance de alguma coisa além do teísmo e do ateísmo da modernidade”.⁶⁹

É uma perspectiva tentadora. Se o ateísmo é fruto da modernidade, agora que estamos entrando numa fase pós-moderna, a modernidade também se tornará coisa do passado, como o Deus moderno? A crescente aceitação das limitações do conhecimento humano — que é parte do cenário intelectual contemporâneo tanto quanto a certeza ateísta — dará origem a uma nova modalidade de teologia apofática? E qual será a melhor maneira de superarmos o teísmo pré-moderno para chegarmos a uma percepção de Deus que realmente fale a todas as complexas realidades e necessidades de nossa época?

Epílogo

Achamos que a religião deve nos fornecer informações. Existe um Deus? Como o mundo surgiu? Mas essa é uma aberração moderna. Não compete à religião dar respostas para perguntas que ultrapassam a capacidade da razão humana. Esse é o papel do logos. O papel da religião, estreitamente relacionado com o da arte, consiste em nos ajudar a ter uma convivência criativa, pacífica e até prazerosa com realidades que não são facilmente explicáveis e com problemas que não conseguimos resolver: mortalidade, dor, sofrimento, desespero, indignação em face da injustiça e da crueldade da vida. Ao longo dos séculos, pessoas de todas as culturas descobriram que, levando a racionalidade ao limite, forçando a linguagem ao extremo e cultivando ao máximo o altruísmo e a compaixão, experimentavam uma transcendência que lhes permitia aceitar seu sofrimento com serenidade e coragem. A racionalidade científica pode nos explicar por que temos câncer; pode até curar nossa doença. Mas não pode aplacar o pavor, a decepção e a tristeza que sentimos ao receber o diagnóstico, nem pode nos ajudar a ter uma boa morte. Não lhe cabe fazer isso. No entanto, a religião não funciona automaticamente; requer muito esforço e não leva a nada se é fácil, falsa, idólatra ou autocomplacente.

A religião é uma disciplina prática, e seus insights não se devem à especulação abstrata, mas a exercícios espirituais e a uma vida de dedicação. Sem isso, é impossível entender a verdade de suas doutrinas. Ocorre a mesma coisa com o racionalismo filosófico. Ninguém procurava Sócrates para aprender alguma coisa — ele sempre dizia que não tinha nada para ensinar —, mas para mudar sua maneira de pensar. Quem participava de um diálogo socrático descobria que sabia bem pouco e que lhe escapava até o significado da mais simples proposição. O choque da ignorância e a confusão representavam uma conversão à vida filosófica, que só podia começar quando a pessoa

entendesse que não sabia absolutamente nada. No entanto, embora eliminasse os últimos vestígios da certeza em que, até então, se baseara a vida de seu interlocutor, Sócrates nunca era agressivo; ao contrário, conduzia o diálogo com gentileza e consideração. Se suscitasse maldade ou despeito, o diálogo falharia. Não se tratava de impor o próprio ponto de vista ao interlocutor; ao contrário, cada participante expunha sua opinião como se oferecesse um presente aos outros e permitia que a modificassem. Sócrates, Platão e Aristóteles, os fundadores do racionalismo ocidental, não viam oposição entre a razão e o transcendente. Entendiam nossa imperiosa necessidade de levar o raciocínio ao extremo e chegar a um estado de desconhecimento que não é frustrante, mas uma fonte de espanto, reverência e contentamento.

Religião não é fácil. Vimos o enorme esforço feito por iogues, hesicastas, cabalistas, exegetas, rabinos, ritualistas, monges, estudiosos, filósofos e contemplativos, bem como por leigos na observância habitual da liturgia. Todos conseguiram chegar a um grau de êxtasis que, conforme explica Dionísio, levando-nos a outro tipo de conhecimento, “tira-nos de nós mesmos”. Na era moderna, cientistas, racionalistas e filósofos viveram uma experiência semelhante. Einstein, Wittgenstein e Popper, que não tinham crenças religiosas convencionais, sentiam-se bem à vontade nesse campo intermediário entre racionalidade e transcendência. O insight religioso requer não só dedicação intelectual para ir além dos ídolos do pensamento, como um estilo de vida pautado pela compaixão que nos permite transpor a esfera da individualidade. O logos agressivo, que procura dominar, controlar e eliminar a oposição, não proporciona esse insight transcendente. A experiência demonstra que isso só é possível quando cultivamos uma atitude receptiva e atenta, como a que assumimos em relação às artes plásticas, à música, à poesia. Isso requer kenosis, capacidade negativa, sábia passividade e um coração que observa e recebe.

O fato de as várias religiões ressaltarem a importância dessas qualidades indica que elas estão, de algum modo, embutidas na forma como experimentamos o mundo. Se os religiosos as perdem de vista, os poetas, romancistas e filósofos as reavivam. Encerrei o último capítulo com a teologia pós-moderna, não porque ela representa o pináculo da tradição teológica ocidental, mas porque redescobriu práticas, atitudes e ideais que foram cruciais para a religião antes de iniciar-se a era moderna. O que não significa, evidentemente, que todas as religiões são iguais. Cada tradição formula o sagrado de um modo, e isso certamente afeta a maneira como os fiéis o experimentam. Há diferenças importantes entre brahman, nirvana, Deus e Dao, mas isso não quer dizer que um é “certo” e os outros são “errados”. Nessa área, ninguém pode ter a última palavra. Todos os sistemas religiosos se esforçam para mostrar que não é

possível expressar o sublime em nenhum sistema teórico, por mais grandioso que seja, porque ele escapa ao alcance das palavras e dos conceitos.

Hoje, porém, muitas pessoas já não se satisfazem com essa reticência apofática. Aham que sabem exatamente o que entendem por Deus. A definição do catecismo que aprendi aos oito anos de idade — “Deus é o Espírito Supremo, que existe por si mesmo e é infinito em todas as perfeições” — não só é seca, abstrata e enfadonha, como é incorreta. Não só implica que Deus é um fato passível de definição, como representa apenas o primeiro estágio do método dialético trifásico de Dionísio. Ninguém me ensinou a dar o passo seguinte e perceber que Deus não é um espírito; que Ele não tem sexo; e que não fazemos ideia do que significa dizer que existe um ser “infinito em todas as perfeições”. O processo que teria levado a um entendimento de uma alteridade que ultrapassa o alcance da linguagem terminou prematuramente. O resultado é que muita gente ficou com um conceito incoerente de Deus. Ouvimos falar de Deus mais ou menos na mesma época em que ouvimos falar de Papai Noel. O problema é que, enquanto o que entendemos por Papai Noel evoluiu e amadureceu, nossa teologia continuou sendo meio infantil. Não surpreende que, quando chegamos à maturidade intelectual, rejeitemos o Deus que herdamos e neguemos sua existência.

Paul Tillich observa que, hoje, é difícil falar de Deus porque as pessoas logo perguntam se existe um Deus. Isso significa que o símbolo de Deus já não funciona. Em vez de apontar para uma realidade inefável, além de si mesmo, o constructo humano que chamamos de Deus acabou se transformando no fim da história. Vimos que no início da modernidade a ideia de Deus se reduziu a uma hipótese científica, e Deus se tornou a suprema explicação do universo. Em vez de simbolizar o inefável, reduziu-se, na verdade, a um simples deva, uma divindade inferior, com minúscula, um membro do cosmo com função e localização precisas. Depois disso, foi só uma questão de tempo para o ateísmo ser uma proposição viável, porque os cientistas logo conseguiram encontrar hipóteses explicativas alternativas que tornaram Deus redundante. Isso não teria sido um desastre se as igrejas não tivessem contado com a prova científica. Outros caminhos para o conhecimento foram rebaixados no mundo moderno, e a racionalidade científica passou a ser vista como o único caminho aceitável para chegar à verdade. As pessoas se acostumaram a pensar em Deus como uma ideia clara, nítida, evidente por si mesma. Descartes, o fundador da filosofia moderna, não disse que a existência de Deus era ainda mais clara e óbvia que um teorema de Euclides? O grande Newton não afirmou que a religião devia ser fácil?

Principalmente, muitos esqueceram que o ensinamento religioso era o que os rabinos chamavam de miqra. Era, essencialmente, um plano de ação. O devoto

precisava abraçar o símbolo, envolver-se com ele, ritual e eticamente, e deixá-lo operar uma profunda mudança em sua pessoa. Esse era o significado original das palavras *fê* e *crença*. Sem envolvimento, o símbolo permanecia obscuro e implausível. Hoje, pode-se trabalhar dessa forma com o simbolismo do Deus moderno; associado ao ritual e à prática do autoesvaziamento, ele ainda leva o adepto a experimentar a transcendência que dá sentido a sua vida. Mas nem todo mundo consegue fazer isso. Porque a *fê* acabou significando assentimento intelectual a uma série de doutrinas puramente nocionais, que só fazem sentido quando aplicadas na prática, alguns a abandonaram de vez. Outros, relutantes em deixar a religião, têm vergonha de sua descrença e se sentem, incomodamente, situados entre dois grupos de extremistas: de um lado, os fundamentalistas religiosos, cuja devoção belicosa consideram alienadora; do outro, os ateus militantes, que pregam o completo extermínio da religião.

A idolatria sempre foi um dos perigos do monoteísmo. Porque seu principal símbolo do divino era uma divindade personalizada, havia o risco inerente de que as pessoas o imaginassem como uma versão maior e mais poderosa de si mesmas, que poderiam usar para endossar suas próprias ideias, práticas, amores e ódios — às vezes, com consequências fatais. Só pode haver um absoluto, de modo que, uma vez rotulada de suprema, qualquer ideia, teologia, nação, política ou ideologia finita tem de destruir tudo que se opõe a ela. Nos últimos anos, temos visto muitos exemplos desse tipo de idolatria. Atribuir mais importância a fenômenos históricos limitados — uma ideia específica de Deus, ciência da criação, valores familiares, islã (no sentido de entidade institucional e civilizacional) — que à sagrada reverência devida ao estranho equivale, como assinalaram os rabinos muito tempo atrás, a uma negação sacrílega de tudo que Deus representa. Trata-se de idolatria porque eleva a um nível inaceitavelmente alto um valor inerentemente limitado. Como Tillich observou, se imagina que uma ideia humana de Deus constitui uma representação adequada da transcendência, à qual só pode se dirigir por meio de gestos imperfeitos, grande parte da teologia tradicional também é idolatria. Os ateus têm razão de condenar tais abusos. No entanto, quando dizem que a sociedade não deve mais tolerar a *fê* e exigem que não se respeite mais tudo que se refere à religião, incorrem na mesma intolerância. Alguns ateus desaprovam essa militância. Para Julian Baggini, o ateísmo significa “sincero compromisso com a verdade e a investigação racional”, de modo que a “oposição hostil às crenças alheias, somada a uma inabalável certeza sobre as próprias crenças [...] é a antítese de tais valores”.¹

Nos primórdios da modernidade, os ocidentais se apaixonaram por um ideal de certeza absoluta que talvez seja inatingível. Entretanto, como relutam em abandoná-lo, uns e outros tendem a supercompensá-lo, dando por certas crenças e doutrinas que só podem ser provisórias. Isso talvez tenha contribuído para o teor agressivo de grande parte do discurso moderno. Hoje, existem pouquíssimos filósofos socráticos, cientes de que pouco sabem. Muitas pessoas acham que só elas sabem das coisas e, em questões seculares, bem como religiosas, não parecem dispostas nem mesmo a ouvir o ponto de vista rival ou a avaliar evidências que poderiam enfraquecer sua posição. A busca da verdade se tornou agonística e competitiva. Quando se discute um tema, no âmbito político ou na mídia, no tribunal ou na academia, não basta estabelecer a verdade; também é preciso derrotar — e até humilhar — os opositores. Fala-se muito sobre a importância do diálogo, mas é rara a troca de ideias genuinamente socrática. Geralmente, o que se vê nos debates públicos é que, em vez de adotar uma atitude receptiva em relação aos demais, cada um dos participantes procura aproveitar o que os outros dizem para expor o brilhante argumento que desferirá o golpe de misericórdia. Mesmo quando as questões debatidas são complexas e multifacetadas demais para comportar uma solução simples, essas discussões dificilmente terminam numa realística aporia socrática ou num reconhecimento de que o outro lado também pode ter mérito.

Isso também está incluído em nossa herança democrática, e, em termos práticos, pode ser o procedimento mais adequado. Nas assembleias atenienses, travava-se esse tipo de discussão, do qual Sócrates teve o cuidado de dissociar sua técnica dialógica. Infelizmente, o debate atual sobre fé ocorre, em grande parte, nesse espírito antagonístico e é improfícuo. Precisamos urgentemente examinar a natureza da religião e descobrir onde e como ela falha. Contudo, se o diálogo não envolve compaixão ou kenosis, não pode levar a nenhum insight realmente criativo, nem ao esclarecimento. A verdade religiosa sempre surgiu num contexto comunitário e em forma oral; no passado, quando dois ou três se reuniam, e cada um tentava entender o outro, a transcendência se fazia sentir como uma presença entre eles. Mas era essencial que os debates religiosos fossem conduzidos “da maneira mais gentil”, para citar o Alcorão. A polêmica virulenta tende a exacerbar tensões já existentes. Vimos que, quando se sentem atacados, os fundamentalistas quase sempre se radicalizam ainda mais. Os muçulmanos nunca tiveram maiores problemas com Darwin, mas agora começam a hostilizar a teoria da evolução numa reação direta ao ataque de Dawkins. Num mundo que já está tão perigosamente polarizado, será que podemos permitir mais um discurso divisor?

No passado, os teólogos descobriram que manter longos diálogos com ateus os ajudava a refinar as próprias ideias. Devemos acatar a crítica ateísta bem fundamentada porque ela pode chamar nossa atenção para um pensamento teológico inadequado ou idólatra. A discussão entre o filósofo ateu J. J. C. Smart e seu colega teísta J. J. Haldane é um modelo de cortesia, argúcia e integridade intelectuais e mostra como um debate pode ser valioso — sobretudo por deixar claro que é impossível provar a existência ou inexistência de Deus apenas com argumentos racionais.² Uma crítica científica de crenças convencionais também pode ser útil por revelar as limitações da mentalidade literalista que atualmente impede o entendimento. Em vez de afirmar que um *mythos* antigo é factual, talvez seja melhor estudar o significado original das cosmologias antigas e aplicá-las analogicamente a nossa situação. Em vez de ater-se a uma leitura literal do primeiro capítulo do Gênesis, seria interessante encarar as implicações da visão darwiniana da natureza “violenta e impiedosa”. Isso poderia nos levar a meditar sobre o inevitável sofrimento da vida, conscientizar-nos da inadequação de qualquer solução teológica simples e adquirir uma nova compreensão da Primeira Nobre Verdade do budismo: “A existência é sofrimento (*dukkha*)” — um insight que em quase todas as religiões é indispensável para a iluminação.

Temos muito que aprender com as velhas formas de pensar a religião. Vimos que, longe de considerar a revelação estática, fixa e imutável, judeus, cristãos e muçulmanos sabiam que a verdade revelada é simbólica, que não podiam interpretar as Escrituras ao pé da letra, que os textos sagrados têm múltiplo significado e podem proporcionar insights inteiramente novos. A revelação não é um fato que ocorreu no passado distante, mas um processo criativo que está em andamento e requer nossa engenhosidade. A revelação não pode nos fornecer informações infalíveis sobre o divino, porque o divino sempre ultrapassa nosso entendimento. Vimos que a doutrina da criação *ex nihilo* deixou claro para os cristãos que o mundo natural não pode nos dizer nada sobre Deus, e que a Trindade lhes ensinou que não podiam pensar em Deus como uma personalidade simples. Até a suprema revelação de Cristo, o Verbo encarnado, mostra que a realidade que chamamos de Deus é elusiva como sempre. Estudiosos judeus, cristãos e muçulmanos insistem na extrema importância da integridade e da independência intelectuais. Esperam que, em vez de ater-se timidamente aos insights do passado, os devotos sejam inventivos, destemidos e confiantes em sua interpretação da fé. A religião não pode impedir o progresso, mas deve ajudar os fiéis a aceitar as incertezas do futuro. Ciência e teologia não podem entrar em choque porque atuam em áreas distintas; Calvino adverte que os temores de alguns “desvairados” ignorantes

não podem obstruir o caminho da ciência. Se um texto bíblico contradiz uma nova descoberta científica, cabe ao exegeta interpretá-lo de outra maneira.

Não devemos idealizar o passado. Cada época tem seus fanáticos, e sempre houve gente menos versada em teologia, dando uma interpretação prosaica, factual às verdades religiosas. Em minha época de jovem freira, quando eu me mostrava particularmente obtusa, minha superiora me chamava de “burra sem imaginação”. Sempre houve gente assim. Mas os teólogos que propuseram uma abordagem mais apofática de Deus não eram pensadores insignificantes. Os capadócius, Dionísio e Tomás de Aquino; os rabinos, os cabalistas e Maimônides; al-Ghazzali, Ibn Sina e Mulla Sadra foram grandes transmissores de tradição. Antes da modernidade, essa era a posição ortodoxa. Hoje, talvez tenhamos dificuldade em aceitá-la porque vemos a fé de outro modo, e nunca é fácil transcender as limitações contemporâneas. Talvez não possamos ter plena consciência de nossa atmosfera cultural justamente porque estamos nessa atmosfera e por isso tendemos a torná-la absoluta. Hoje achamos que, porque nós racionalizamos a fé e consideramos suas verdades factuais, sempre foi assim. Na verdade, usamos dois pesos e duas medidas. “O passado é relativizado, em termos desta ou daquela análise sócio-histórica. O presente, porém, permanece estranhamente imune a relativização”, explica o estudioso americano Peter Berger. “Os autores do Novo Testamento sofrem com a falsa consciência arraigada na época deles, mas o analista considera pura bênção intelectual a consciência de sua época.”³ Tendemos a achar que moderno significa superior, e sem dúvida temos razão se pensamos em áreas como matemática, ciência e tecnologia; mas não estamos necessariamente certos no caso de disciplinas mais intuitivas — sobretudo teologia, talvez.

Nosso novo entendimento de termos religiosos básicos tornou a fé problemática. Crença já não significa “confiança, dedicação e compromisso”, mas se tornou um assentimento intelectual a uma proposição um tanto dúbia. Os líderes religiosos muitas vezes passam mais tempo impondo a conformidade doutrinal que concebendo exercícios espirituais que façam dessas crenças oficiais uma realidade viva no cotidiano dos fiéis. Em vez de usar as Escrituras para ajudar as pessoas a progredir e adotar novas atitudes, citam antigos textos sagrados para impedir esse progresso. As palavras “mito” e “mítico” muitas vezes são sinônimos de inverdade. “Mistério” já não se refere a uma iniciação ritualizada, mas comumente indica preguiça mental e palavrório incompreensível. Os padres gregos chamavam de “dogma” uma verdade de difícil verbalização, que só se conseguia entender depois de longa imersão no ritual e que mudava de uma geração para outra, conforme se aprofundava o conhecimento da

comunidade. Hoje, no Ocidente, dogma é “um conjunto de opiniões formuladas autoritariamente” e dogmático é o indivíduo que “emite opiniões de maneira arrogante e autoritária”.⁴ A *theoria* grega já não significa contemplação, mas ideia que tem de ser provada. Isso demonstra claramente que, para nós, religião é algo que pensamos, e não algo que fazemos.

No passado, as pessoas religiosas estavam abertas a toda espécie de verdade. Estudiosos judeus, cristãos e muçulmanos estavam dispostos a aprender tanto com gregos pagãos, que ofereciam sacrifícios aos ídolos, quanto uns com os outros. Não é verdade que ciência e religião sempre andaram às turras: na Inglaterra, o *éthos* protestante e o puritano eram compatíveis com a ciência dos primórdios da modernidade e contribuíram para seu avanço e sua aceitação.⁵ Mersenne, que pertencia a um ramo particularmente austero da ordem franciscana, deixava de lado as orações para realizar experimentos científicos, e ainda hoje se discutem suas ideias matemáticas. Os jesuítas incentivaram o jovem Descartes a ler Galileu e eram fascinados por ciência. Aliás, diz-se que a primeira coletividade científica não foi a Royal Society, mas a Sociedade de Jesus.⁶ No entanto, com o avanço da modernidade, a confiança diminuiu, e as posições endureceram. Tomás de Aquino ensinou a ciência aristotélica em meio a controvérsias e estudou filósofos judeus e muçulmanos, enquanto a maioria de seus contemporâneos apoiava as cruzadas. Mas a defensiva Igreja pós-Trento interpretou sua teologia com uma rigidez que ele teria abominado. A moderna doutrina protestante da infalibilidade literal das Escrituras foi formulada pela primeira vez, na década de 1870, por Hodge e Warfield, quando os métodos científicos de crítica bíblica estavam minando crenças tidas como factualmente verdadeiras. Como a nova e polêmica doutrina católica da infalibilidade papal, definida em 1870, expressava o anseio de uma certeza absoluta, que na época se revelava uma quimera.

Hoje, com a própria ciência se tornando menos determinada, talvez esteja na hora de retomar uma teologia que afirme menos e se abra mais ao silêncio e ao desconhecimento. O diálogo com as formas socráticas de ateísmo, mais ponderadas, talvez ajude a demolir ideias que se tornaram idólatras. No passado, muitas vezes, o termo “ateu” foi usado num momento em que a sociedade vivia uma transição entre duas perspectivas religiosas: Eurípides e Protágoras foram acusados de ateísmo quando negaram os deuses olímpicos e defenderam uma teologia mais transcendente; os primeiros cristãos e os primeiros muçulmanos foram perseguidos como ateus porque se afastaram do paganismo tradicional. No restaurante, geralmente nos servem um sorbet depois de um prato forte; assim podemos limpar o paladar para saborear

adequadamente o prato seguinte. Uma crítica ateísta inteligente pode nos ajudar a limpar a mente, livrando-a da teologia mais fácil, que atrapalha nosso entendimento do divino. Talvez, constatemos que precisamos entrar no que os místicos chamavam de noite escura da alma ou nuvem do desconhecimento. O que não será nada fácil para quem está acostumado a obter informações instantâneas com um clique do mouse. Mas a novidade e a estranheza dessa capacidade negativa podem nos fazer perceber que o raciocínio estrito não é o único meio de adquirir conhecimento. Não é só um poeta como Keats que, enquanto espera uma nova inspiração, precisa aprender a ser “capaz de conviver com incertezas, mistérios, dúvidas, sem buscar fato e razão”.

Mas não há como estabelecer um compromisso com o Deus desconhecido e indefinível? Estamos condenados à perpétua regressão do pensamento pós-moderno? Talvez a única teologia natural viável esteja na experiência religiosa — que, evidentemente, não significa fervorosa devoção emocional. Vimos que, no passado, estudiosos e diretores espirituais não se interessaram por esse positivismo religioso. Schleiermacher, Bultmann, Rahner e Lonergan propõem que, em vez de buscar arrebatamentos exóticos, exploremos nosso mecanismo mental normal e observemos a frequência com que ele nos leva naturalmente à transcendência. Em vez de procurar o que chamamos de Deus fora de nós (foris), no cosmo, devemos, a exemplo de Agostinho, voltar-nos para dentro e perceber a maneira como reações bem comuns se encaminham para a alteridade. Vimos mestres como Dionísio explorarem a inerente finitude das palavras para conscientizar os fiéis do silêncio que se encontra no outro lado do discurso. Tem-se dito que a música — uma atividade definitivamente racional, como vimos no começo deste livro — é em si uma teologia natural.⁷ A música suscita uma emoção direta e pura que transcende o ego e funde subjetividade e objetividade.

Como explica Basílio, nunca chegaremos a conhecer a inefável ousia de Deus; só podemos vislumbrar seus vestígios ou efeitos (energeiai) em nosso mundo limitado pelo tempo e pelos sentidos. É claro que, praticados assiduamente ao longo da vida, a meditação, a ioga e os rituais, que funcionam esteticamente numa comunidade, influem na personalidade, produzindo um efeito que é mais uma forma de teologia natural. Não existe conversão espetacular, não existe renascimento. O que ocorre é uma transformação lenta, gradual e imperceptível. Acima de tudo, a prática habitual da compaixão e da regra de ouro “o dia inteiro, todos os dias” requer uma eterna kenosis. O constante sair de nossas preferências, convicções e preconceitos é um ekstasis que, longe de ser um glamuroso arrebatamento, é, em si mesmo, a transcendência que buscamos, como explica Yan Hui, discípulo de Confúcio. Essas

práticas não resultam em nenhuma informação concreta a respeito de Deus e, certamente, não levam a nenhuma prova científica. Mas quem se dedica a essas disciplinas com empenho e talento passa por algo indefinível. Esse algo permanece obscuro para quem desconhece essas disciplinas, assim como o mistério eleusino parecia trivial e absurdo a quem se mantinha fora da sala do culto e se recusava a passar pela iniciação.

Como o antigo Deus Céu, o distante Deus dos filósofos tende a desaparecer do coração e da mente das pessoas. O Deus dominador da moderna religião científica tornou o divino superexterno, afastou-o da humanidade, confinou-o, como o tigre de Blake, em “profundezas e céus longínquos”. Já a religião pré-moderna deliberadamente humanizou o sagrado. O brahman não era uma realidade distante, mas se identificava com o atman de cada criatura. Confúcio se recusou a definir ren (mais tarde identificado com benevolência) porque era incompreensível para quem não o conquistara. Em sua época, porém, ren significava, comumente, ser humano. Atualmente, às vezes, é traduzido como benevolência. A santidade não era sobrenatural, mas uma atitude cuidadosamente cultivada que, como Confúcio explicou mais tarde, refinava a humanidade e a elevava ao plano divino (shen).⁸ Contemplando a serenidade, o equilíbrio, o altruísmo de Buda, seus seguidores o viam como o avatar do nirvana, que, sem isso, seria incompreensível; assim era o nirvana em termos humanos. Eles sabiam que esse estado era natural ao ser humano e que se praticassem o método budista, todos o alcançariam. Os cristãos viviam uma experiência semelhante quando sua imitação de Cristo lhes proporcionava vislumbres de theosis (deificação).

Alguns indivíduos se tornaram ícones dessa humanidade aprimorada, refinada. Imaginamos Sócrates aguardando a própria execução com tranquilidade e até bom humor, sem recriminar ninguém. Os evangelhos mostram Jesus na agonia de uma morte terrível, no extremo do desespero, e, não obstante, perdoando seus algozes, preocupado com a mãe, dirigindo uma palavra boa a seus companheiros de suplício. Em vez de tornar-se ostensivamente virtuosas, agressivamente ortodoxas e desdenhosas dos ímpios, essas personalidades paradigmáticas se tornaram mais humanas. Os rabinos eram reverenciados como avatares da Torá porque, graças ao estudo e à prática, encarnavam o divino imperativo que sustenta o mundo. Os muçulmanos veneram o profeta Maomé como o “homem perfeito”, cuja vida simboliza a total receptividade ao divino que caracteriza o ser humano arquetípico, ideal. Assim como uma dançarina e um atleta realizam proezas impossíveis para um corpo que não tem o

necessário treinamento e sobre-humanas para a maioria dos mortais, esses indivíduos desenvolveram uma capacidade espiritual que os levou além da norma e revelaram a seus seguidores o potencial divino ou iluminado que existe em todo homem e em toda mulher.

As pessoas se dedicam à atividade religiosa praticamente desde sempre. Desenvolveram mitologias, rituais e disciplinas éticas que lhes permitiam vislumbrar a santidade que, indescritivelmente, parecia aprimorar e preencher sua humanidade. Eram religiosas não porque tinham mitos e doutrinas científica ou historicamente válidas, não porque buscavam informação sobre as origens do cosmo, não porque desejavam uma vida melhor no além-túmulo. Acreditavam não porque sacerdotes ou reis ávidos de poder as obrigavam: ao contrário, a religião, com frequência, ajudou-as a combater esse tipo de tirania e opressão. Religião tem a ver com viver intensamente aqui e agora. Os religiosos são ambiciosos. Querem levar uma vida transbordante de significado. Sempre desejaram incorporar a seu cotidiano os momentos de arrebatamento e insight que lhes ocorriam em sonho, em sua contemplação da natureza, em seu relacionamento com os outros e com os animais. Em vez de se deixar esmagar e amargar pelo sofrimento, procuram manter-se em paz e serenos diante da dor. Querem coragem para superar seu terror da mortalidade; não querem ser gananciosos e mesquinhos, mas generosos e justos e exercer plenamente sua humanidade. Não querem ser uma vasilha comum, mas, como propõe Confúcio, transformar-se num belo vaso ritual, transbordante da santidade que aprenderam a ver na vida. Tentam honrar o inefável mistério que percebem em cada ser humano e criar sociedades que respeitem o estrangeiro, o pobre e o oprimido. Muitas vezes falham, naturalmente. No entanto, acima de tudo, descobrem que as disciplinas da religião os ajudam a fazer tudo isso. Quem se dedica com maior zelo mostra que os mortais podem viver num plano mais elevado, num plano divino, e, assim, despertar para seu verdadeiro eu.

Um dia, um brâmane encontrou Buda sentado sob uma árvore, imerso em contemplação, e tomou-se de admiração por sua serenidade, sua quietude, sua autodisciplina. A impressão de uma força imensa, criativamente canalizada para uma paz extraordinária, lembrou-lhe um enorme elefante. “Sois um deus, senhor? Sois um anjo... ou um espírito?”, o brâmane perguntou. “Não”, Buda respondeu. E explicou que simplesmente revelara um novo potencial da natureza humana. Era possível viver em paz, em harmonia com as pessoas, num mundo de dor. Não se trata de acreditar nisso; para descobrir essa verdade, temos de praticar o método de Buda, sistematicamente arrancando o egoísmo pela raiz. Então atingimos o auge de nossa

capacidade, ativamos partes da psique que, normalmente, estão ociosas e nos tornamos criaturas humanas plenamente iluminadas. “Lembra-te de mim como quem está desperto”, Buda pediu ao brâmane curioso.⁹

Agradecimentos

Como sempre, tenho de agradecer a muitas pessoas. Primeiro, a meus agentes — Felicity Bryan, Peter Ginsberg e Andrew Nurnberg —, que durante tantos anos têm me dado indispensáveis incentivo, afeto e apoio, e a meus esplêndidos editores — Jane Garrett, Robbert Ammerlaan, Louise Dennis e Will Sulkin. Sei que é uma sorte enorme ter vocês como queridos amigos e colegas.

Mas também devo expressar minha gratidão a Michele Topham, Jackie Head e Carole Robinson, do escritório de Felicity Bryan, por sua inesgotável paciência, sua gentileza e sua ajuda, e a Leslie Levine, assistente de Jane Garrett na Knopf. Muitos agradecimentos também a todos que trabalharam no texto e na produção deste livro com tanta competência e dedicação: Louise Collazo, Wesley Gott, Ellen Feldman, Claire Bradley Ong, Gabriele Wilson, Jane Selley, Mary Chamberlain, Geraldine Beare, Anna Crone e Jörg Hensgen. Por fim, agradeço ao pessoal da publicidade, onde, depois de tantos anos juntos, fiz amizades preciosas: Sheila O’Shea, Kim Thornton, Sheila Kay, Laura Hassan e Francien Schuursma. É uma alegria trabalhar com vocês.

No outono de 2007, tive a grande honra de dar as William Belldon Noble Lectures na Harvard University, que me proporcionaram a oportunidade de apresentar algumas das ideias desenvolvidas neste livro. Também abordei alguns desses temas na Chautauqua Institution, no verão de 2008. Quero agradecer a todos os amigos na Harvard Memorial Church (principalmente no Faith and Life Forum) e em Chautauqua, que sempre me escutaram e me incentivaram.

Em 2008, tive o grande prazer e o privilégio de trabalhar com as TED Conferences on the Charter for Compassion, uma tentativa de aplicar na prática a tese deste livro (ver <www.charterforcompassion.com>). Agradeço especialmente a Chris Anderson,

Amy Novogratz e todos os TEDsters, que contribuíram para este projeto com extraordinárias generosidade, criatividade e dedicação. Isso tem sido uma inspiração.

Por fim, um muitíssimo obrigada a Eve, Gary, Stacey e Amy Mott e Michelle Stevenson, que fizeram o possível para eu realizar meu trabalho, cuidando de Poppy com tanto carinho em minhas muitas ausências.

Eu não teria conseguido sem vocês.

Notas

INTRODUÇÃO

1. Sloek, *Devotional Language*, pp. 53-96.
2. Discorri mais a fundo sobre o papel da mitologia em *Breve história do mito* (trad. Celso Nogueira, São Paulo, 2005).
3. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, pp. 453-5.
4. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*.
5. Sloek, *Devotional Language*, pp. 75-6.
6. O livro de Zhuangzi, 17.3, em Martin Palmer com Elizabeth Breuilly (trads.), *The Book of Chuang Tzu* (Londres e Nova York, 1996).
7. *Ibid.*
8. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, pp. 108-15.
9. Steiner, *Real Presences*, p. 217.
10. Steiner, *Language and Silence*, pp. 58-9.
11. Steiner, *Real Presences*, p. 217.
12. Steiner, *Language and Silence*, p. 59.
13. Abordei esse tema mais a fundo em *Em nome de Deus* (trad. Hildegard Feist, São Paulo, 2001) e, aqui, no capítulo 12.

1. HOMO RELIGIOSUS

1. Campbell, *Primitive Mythology*, p. 305; *The Power of Myth* (com Bill Moyers), p. 79.
2. Leroi-Gourhan, *Treasures of Pre-historic Art*, p. 112. Isso invalida a tese de que as pinturas eram apenas uma forma de magia para propiciar caçadas.

3. *Ibid.*, p. 118.
4. John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion* (Nova York, 1982), p. viii.
5. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, pp. 83-4; Eliade, *A History of Religious Ideas*, I, p. 16.
6. Campbell, *Historical Atlas of World Mythologies*, vol. I, parte 1, p. 58.
7. *Ibid.*, p. 65.
8. Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Africas* (Zurique, 1933), pp. 131-2; Campbell, *Primitive Mythology*, p. 300.
9. Eliade, *History of Religious Ideas*, I, p. 24.
10. Campbell, *Power of Myth*, pp. 85-7.
11. *Ibid.*, pp. 72-9; Campbell, *Historical Atlas*, I, 1, pp. 7-8.
12. Burkert, *Homo Necans*, pp. 16-22.
13. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, pp. 54-6; Burkert, *Homo Necans*, pp. 42-5.
14. Campbell, *Historical Atlas*, I, 2, p. xiii.
15. *Ibid.*, I, 1, p. 93.
16. Campbell, *Primitive Mythology*, p. 66.
17. Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, pp. 1-34.
18. Huston Smith, *The World's Religions*, ed. rev. (Nova York, 1991), p. 367.
19. Eliade, *History of Religious Ideas*, I, p. 17.
20. Eliade, *Birth and Rebirth*; Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, pp. 194-226; Campbell, *Power of Myth*, pp. 81-5.
21. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, p. 225.
22. Herbert Kuhn, *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen* (Wiesbaden, 1953), pp. 88-9; Campbell, *Primitive Mythology*, pp. 307-8.
23. Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, pp. 170-1.
24. Campbell, *Primitive Mythology*, p. 311.
25. Burkert, *Homo Necans*, pp. 27-34.
26. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, pp. 331-43.
27. Alexander Marschack, "Lunar Notations on Upper Palaeolithic Remains", *Scientia*, 146, 1964.
28. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, pp. 146-85.
29. Burkert, *Homo Necans*, pp. 78-82.
30. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, pp. 1-124; 216-39.

31. Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, 2^a ed. (Londres e Nova York, 2001), p. 2; Peter Clark, *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith* (Brighton e Portland, Ore., 1998), p. 18.
32. Boyce, *Zoroastrians*, pp. 9-11.
33. Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Haia, 1965), p. 200; Louis Renou, “Sur la notion de brahman”, *Journal Asiatique*, 237, 1949.
34. Louis Renou, *Religions of Ancient India* (Londres, 1953), pp. 10, 16-8; Michael Witzel, “Vedas and Upanishads”, em Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism* (Oxford, 2003), pp. 70-1.
35. J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago e Londres, 1985), pp. 70-2; 126.
36. Zhuangzi, *O livro de Zhuangzi*, 6. 29-31.
37. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, pp. 41-79.
38. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, pp. 367-88; Eliade, *The Sacred and the Profane*, pp. 50-4; 64; Eliade, *Images and Symbols*, pp. 37-56.
39. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, pp. 38-63; Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, pp. 172-8; Wilhelm Schmidt, *The Origin of the Idea of God* (Nova York, 1912), *passim*.
40. Eliade, *The Sacred and the Profane*, pp. 120-5.
41. *Rig Veda*, 10.129.
42. *Ibid.*, 10.90.
43. Gwendolyn Leick, *Mesopotamia, The Invention of the City* (Londres, 2001), p. 268.
44. Thorkild Jacobsen, “The Cosmos as State”, em H. e H. A. Frankfort, eds., *The Intellectual Adventure of Ancient Man, An Essay on the Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago, 1946), pp. 186-97.
45. “The Babylonian Creation”, 1.1, em N. K. Sanders, trad. e ed., *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia* (Londres, 1971).
46. *Enuma Elish*, 6.19, *ibid.*
47. E. O. James, *The Ancient Gods* (Londres, 1960), pp. 87-90.
48. *Salmos* 89, 10-13; 93, 1-4; *Isaías* 27, 1; *Jó* 7, 12; 9, 8; 26, 12; 38, 7.
49. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, pp. 80-1.
50. *Chandogya Upanishad* (CU), 6.13. Grifo meu. Todas as citações dos *Upanishads* foram extraídas de Olivelle, *Upanishads*.
51. *Ibid.*, 6.11-12.

52. *Ibid.*, 6.10.
53. *Brhadaranyaka Upanishad (BU)*, 4.5.15.
54. *Ibid.*, 3.4.
55. *Ibid.*, 4.5.13-15.
56. *Ibid.*, 3.5.1.
57. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*.
58. As mulheres participavam da espiritualidade upanishádica e, posteriormente, da prática budista.
59. Patanjali, *Yoga Sutra*, 2.42, em Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, p. 52.
60. *BU*, 1.4.1-5.
61. *Ibid.*, 1.4.6.
62. *Ibid.*, 1.4.10.
63. *Ibid.*, 4.3.21.
64. *Samyutta Nikaya*, 53.31. As citações do cânon páli das escrituras budistas são minha versão dos textos em pauta.
65. *Sutta-Nipata*, 43.1-44.
66. *Majjima Nikaya*, 29.
67. *Vinaya: Mahavagga*, 1.6.
68. *Analectos*, 17.19.
69. *Ibid.*, 4.15. Salvo exceções devidamente assinaladas, as citações dos *Analectos* foram extraídas de Arthur Waley, trad. e ed., *The Analects of Confucius* (Nova York, 1992).
70. *Ibid.*, 15.23.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*, 12.1 Tradução sugerida por Benjamin i. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass., e Londres, 1985), p. 77.
73. *Analectos*, 12.1. Tradução de Waley.
74. *Ibid.*, 9. 10.

2. DEUS

1. *Gênesis 2, 23*. Todas as citações do Pentateuco — *Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio* — foram extraídas de Everett Fox, trad., *The Five Books of Moses* (Nova York, 1993); todas as outras citações bíblicas foram extraídas de *The Jerusalem Bible* (Londres, 1966), salvo exceções devidamente assinaladas.

2. Discorri detalhadamente sobre isso em *The Bible: A Biography* (Londres e Nova York, 2007).
3. Fishbane, *Text and texture*, pp. 21-2.
4. *Gênesis Rabbah* Ecclesiastes 4:4.10.
5. Barker, *The Gate of Heaven*, pp. 26-9; Clements, *God and Temple*, p. 64.
6. Salmos 89, 9-19; 65, 2; 78, 69. Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (Sheffield, 1987), pp. 54-8.
7. *Gênesis* 3,8.
8. *Ibid.*, 3, 24.
9. I Reis 6, 15-38; II Crônicas 3, 8-13.
10. *Números* 21, 8-9; II Reis 18, 14.
11. Ver, por exemplo, Salmo 122.
12. Salmo 42, 4.
13. Salmo 84, 2, 3, 6, 10.
14. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?*, p. 280.
15. Frank Moore Cross, *From Epic to Canon*, pp. 41-2.
16. George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Traditions* (Baltimore e Londres, 1973); N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Leiden, 1985).
17. R. Clements, *Abraham and David* (Londres, 1967); Fishbane, *Text and Texture*, pp. 64, 124-5; Peter Machinist, “Distinctiveness in Ancient Israel”, em Mordechai Cogan e Israel Ephal, eds., *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography* (Jerusalém, 1991), p. 434.
18. *Êxodo* 14, 21-2.
19. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 103-24.
20. *Êxodo* 15, 1.
21. *Ibid.*, 15, 14-5. “Valentes” provavelmente se referia aos “chefes” em Canaã, como em Ugarit.
22. Josué 3, 1-5, 15; Cross, *From Epic to Canon*, p. 44; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 103-5; 133-8.
23. Josué 5, 1.
24. *Ibid.*, 4, 10-2.
25. *Deuteronômio* 32, 8-9.
26. Mark S. Smith, *The Early History of God*, pp. 44-9.
27. *Gênesis* 28, 10-9.

28. *Ibid.*, 28, 10-1.
29. *Ibid.*, 28, 12-3.
30. *Ibid.*, 28, 16-7.
31. *Ibid.*, 18, 1-22.
32. *Ibid.*, 22, 1-10.
33. Martin Buber, *On the Bible: Eighteen Studies*, ed. Nahum Glatzer (Nova York, 1982), p. 42.
34. *Discorri sobre isso detalhadamente em Uma história de Deus* (trad. Marcos Santarrita, São Paulo, 2008), pp. 25-58; *A grande transformação* (trad. Hildegard Feist, São Paulo, 2008), pp. 104-19; 174-201; 231-9.
35. Salmo 135, 15-8; cf. Salmo 115, 4-8; Jeremias 10.
36. II Reis 22, 8.
37. Deuteronomio 7, 5.
38. II Reis 23, 4-20.
39. Deuteronomio 12, 20-4; 16, 18-20; 17, 8-13; Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford e Nova York, 1998), pp. 50, 114-37.
40. Deuteronomio 17, 18-20; Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics*, pp. 138-43.
41. Deuteronomio 11, 21; 12, 5.
42. Clements, *God and Temple*, pp. 89-95; Barker, *Gate of Heaven*, pp. 7-8; S. David Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers* (Nova York e Londres, 1986), pp. 146-7.
43. I Reis 8, 27.
44. II Reis 23, 29.
45. Êxodo 3, 14.
46. *Ibid.*, 24, 10-1.
47. *Ibid.*, 33, 22-3.
48. *Ibid.*, 19, 18; 24, 15-7.
49. Salmo 137, 7-9.
50. Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass., e Londres, 1988), pp. 47-8.
51. Ezequiel 1, 1-2, 15.
52. Levítico 17-26.
53. Êxodo 25-7, 35-8, 40.
54. *Ibid.*, 29-46.

55. Cross, *Canaanite Myth*, pp. 298-300; Clements, *God and Temple*, pp. 114-21.
56. Cross, *Canaanite Myth*, p. 321.
57. Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford e Nova York, 2001), p. 137.
58. Levítico 19, 2.
59. *Ibid.*, 26, 12.
60. *Ibid.*, 19, 34. Tradução da Bíblia de Jerusalém.
61. Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford e Nova York, 2001), pp. 25-6.
62. Levítico 1, 1-3; Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford e Nova York, 1999), pp. 68-9.
63. *Ibid.*, pp. 150-73.
64. Levítico 11, 31-9, 43-4.
65. Números 11, 31-3.
66. Gênesis 1, 2.
67. *Ibid.*, 1, 14-8.
68. *Ibid.*, 1, 21-2.
69. *Ibid.*, 1, 3, 11, 14.
70. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, pp. 161-71.
71. Gênesis 1, 31.
72. Êxodo 25-31, 35-40.
73. *Ibid.*, 39, 32, 43; 40, 33; 40, 2, 17; 31, 3, 13.
74. Isaías 40, 1.
75. *Ibid.*, 43, 11, 12.
76. *Ibid.*, 11, 15-6.
77. *Ibid.*, 46, 1; cf. 45, 21.
78. *Ibid.*, 42, 13.
79. *Ibid.*, 41, 17-24.
80. *Ibid.*, 41, 12, 16; 51, 23.
81. *Ibid.*, 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.
82. *Ibid.*, 42, 2-3.
83. *Ibid.*, 50, 5-6, 9.
84. *Ibid.*, 52, 13-53, 5.
85. *Ibid.*, 49, 6.
86. Esdras 7, 6; traduzido em Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 66.

87. É difícil datar esse período. Ver Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine* (Minneapolis, 1993), pp. 880-3; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass., 1988), pp. 29-32.

88. *Neemias* 8, 7-8. Os levitas eram sacerdotes de segundo escalão, a serviço dos descendentes diretos de Aarão, irmão de Moisés.

89. *Esdras* 10.

90. Fishbane, *The Garments of Torah*, pp. 64-5; Gerald L. Bruns, "Midrash and Allegory; the Beginnings of Scriptural Interpretation", em Alter e Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, pp. 626-7.

91. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p. 290.

3. RAZÃO

1. Barnes, *Early Greek Philosophy*, pp. 55-80; Gottlieb, *The Dream of Reason*, pp. 4-20; Burkert, *Greek Religion*, pp. 305-11; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 19-25; Oswyn Murray, *Early Greece*, 2ª ed. (Londres, 1993), pp. 247-51; Huston Smith, "The Western Way: An Essay on Reason and the Given", em *Essays on World Religion* (Nova York, 1992), pp. 179-85.

2. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, pp. 102-4, 113; Burkert, *Greek Religion*, pp. 219-25.

3. Burkert, *Greek Religion*, pp. 114, 152; S. L. Schein, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad* (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1984), pp. 57-8.

4. Steiner, *Is Science Nearing Its Limits?*, p. xvi.

5. Barnes, *Early Greek Philosophy*, pp. 129-43; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 20-1; Freeman, *The Greek Achievement*, pp. 154-5; Gottlieb, *The Dream of Reason*, pp. 51-64; Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, pp. 98-9; Burkert, *Greek Religion*, pp. 310-1.

6. Barnes, *Early Greek Philosophy*, pp. 242-89; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 21-2; Freeman, *The Greek Achievement*, pp. 105-6.

7. Barnes, *Early Greek Philosophy*, pp. 81-9; Gottlieb, *The Dream of Reason*, pp. 23-40; Burkert, *Greek Religion*, pp. 200-304.

8. Gottlieb, *The Dream of Reason*, pp. 123-5, 138-40; Burkert, *Greek Religion*, pp. 134-5, 200.

9. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pp. 7-9.

10. Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Oxford e Nova York, 1996), pp. 97-100; Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pp. 7-95; Burkert, *Homo Necans*, pp. 248-97.
11. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 78.
12. Demétrio, *On Style*, 101, *ibid.*, p. 79.
13. Aristóteles, *Fragmento 15*, *ibid.*, p. 89.
14. Dion de Prusa, *Oration 12.33*, *ibid.*, pp. 89-90.
15. Plutarco, *Fragmento 168*, *ibid.*, pp. 91-2.
16. *Ibid.*, p. 90.
17. *Ibid.*, p. 37; Joseph Campbell, *Transformations of Myth Through Time* (Nova York, 1990), pp. 191-2.
18. Xenófanes, B.14, B.12, B.15 em Barnes, *Early Greek Philosophy*, p. 95.
19. Xenófanes, B.23, B.26, B.25, *ibid.*, pp. 95, 97.
20. Protágoras, *Fragmento 4*, em Tarnas, *The Passion of Western Mind*, p. 28.
21. Ésquilo, *Agamenon*, 177-84, em Aeschylus, *The Oresteia*, trad. Robert Fagles (Harmondsworth, 1976).
22. Eurípides, *As troianas*, 884-8, em John Davie, trad. e ed., *Euripides, Electra and Other Plays* (Londres e Nova York, 1998).
23. Eurípides, *Fragmento 1018*, em Burkert, *Greek Religion*, p. 319.
24. Platão, *Fedro*, 274e-275b. Todas as citações de Fedro foram extraídas de Alexander Nehamas e Paul Woodruff, *trads.*, “Phaedrus”, em John M. Cooper, ed., *Plato: The Complete Works* (Indianápolis, 1997).
25. Platão, *Fedro*, 275d-e.
26. *Ibid.*, 276e-277a.
27. Platão, *Apologia*, 21d. Todas as citações da Apologia foram extraídas de G. M. A. Grube, trad., “Apology”, em Cooper, ed., *Plato*.
28. Platão, *Fédon*, 96a. Todas as citações de Fédon foram extraídas de G. M. A. Grube, trad., “Phaedo”, em Cooper, *Plato*.
29. *Fédon*, 98-b-d.
30. *Ibid.*, 98e-99a.
31. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*.
32. Xenofonte, *Memorabilia* 4.4.10; trad. Hadot, *ibid.*, p. 23.
33. P. Friedlander, *Plato — An Introduction*, 2 vols., trad. H. Meyenhoff (Princeton, 1969), vol. 1, p. 153.
34. Platão, *O banquete*, 175b. Todas as citações do Banquete foram extraídas de Alexander Nehamas e Paul Woodruff, *trads.*, “Symposium”, em Cooper, ed., *Plato*.
35. Platão, *O banquete*, 220c.

36. Platão, *Laques*, 187e-188a. Extraído de Rosamund Kent Sprague, trad., “*Laches*”, em Cooper, ed., Plato.
37. *Apologia*, 38a.
38. *Ibid.*, 30e-31c; 29d; 31b; 36c.
39. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 152-70.
40. *Ibid.*, pp. 91-3.
41. Platão, *Ménon*, 75c-d. Extraído de G. M. A. Grube, trad., “*Meno*”, em Cooper, ed., Plato. Grifo meu.
42. Platão, *Teeteto*, 149a.
43. Platão, *O banquete*, 211a.
44. *Ibid.*, 211b.
45. *Ibid.*, 212a.
46. *Ibid.*, 212a-b.
47. *Ibid.*, 216a.
48. *Ibid.*, 216e-217a.
49. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 56-9.
50. Platão, *Apologia*, 36c.
51. Huston Smith, “*Western Philosophy as a Great Religion*”, em *Essays on World Religion*, pp. 215-6; Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture* (Londres, 1952), p. 77.
52. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 94-6; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 4-54; Bernard Williams, “*Plato: The Invention of Philosophy*”, em Frederic Raphael e Ray Monk, eds., *The Great Philosophers* (Londres, 2000), pp. 41-75; Gottlieb, *The Dream of Reason*, pp. 169-219; Burkert, *Greek Religion*, pp. 321-3.
53. Platão, *Fédon*, 67e.
54. Platão, *A república*, 486a. As citações da *República* foram extraídas de G. M. A. Grube e C. D. C. Reeve, trans., “*The Republic*”, em Cooper, ed., Plato.
55. Platão, *A república*, 485d-486e.
56. *Ibid.*, 571b-d.
57. McIntosh, *Mystical Theology*, p. 70.
58. Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, pp. 34-5.
59. Platão, *Fedro*, 250b.
60. Platão, *Sétima carta*, 344, em Walter Hamilton, trad., *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII* (Londres, 1973).
61. Platão, *Sétima carta*, 341.
62. Platão, *A república*, 504d-509d.

63. Platão, *As leis*, 716bc. Extraído de Trevor J. Saunders, trad., “The Laws”, em Cooper, ed., Plato. Grifo meu.
64. Burkert, *Greek Religion*, pp. 333-4.
65. Platão, *As leis*, 907d; 909d.
66. Platão, *Timeu*, 28c. Extraído de Donald J. Zeyl, trad., *Timaeus*, em Cooper, ed., Plato.
67. Platão, *Timeu*, 90a.
68. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 29, 68.
69. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1178a. Salvo exceções devidamente assinaladas, todas as citações de Aristóteles foram extraídas de Richard McKeon, ed. e trad., *The Basic Works of Aristotle* (Nova York, 2001). Grifo do original.
70. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1177b.
71. Aristóteles, *Sobre as partes dos animais*, 645a.
72. Burkert, *Greek Religion*, p. 331.
73. Aristóteles, *Metafísica*, 1072. 20-30. Grifo do original.
74. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 60-5.
75. Freeman, *The Greek Achievement*, pp. 362-5.
76. Gottlieb, *The Dream of Reason*, pp. 283-345; Tarnas, *The Passion of Western Mind*, pp. 73-85; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 57-60, 80-9, 103-4.
77. Epicuro, *Carta a Pitoclo*, 85, em A. A. Long e D. N. Sedely, trads., *Hellenistic Philosophers, Translations of the Principle Sources with Philosophical Commentary*, 2 vols. (Cambridge, 1987), I, pp. 91-2.
78. Epicuro, *Carta a Menécio*, 125.
79. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, p. 266.
80. *Provérbios* 8, 30-1.
81. *Ben Sirah* 24:3-6.
82. *A sabedoria de Salomão* 7, 25-6.
83. Fílon, *As leis especiais*, 1.43.

4. FÉ

1. Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 19-209.
2. *Ibid.*, pp. 319-25.
3. B. Shabbat 31a, em Cohen, *Everyman's Talmud*, p. 65. Alguns estudiosos atribuem essa história a outro rabino.

4. *Aboth do rabino Nathan i. N.*, 11a, em Montefiore e Loewe, *A Rabbinic Anthology*, pp. 430-1.
5. *Sifre sobre Levítico 19, 11*, em Belkin, *In His Image*, p. 241.
6. *Gênesis 5, 1*, em Montefiore e Loewe, *A Rabbinic Anthology*, p. xl.
7. *Mekhilta sobre Êxodo 20, 13*, em Belkin, *In His Image*, p. 50.
8. *B. Sinédrio 4, 5*.
9. *Baba Metziah 58b*.
10. *Arakim 15b*.
11. *M. Avoth 6:1*, em Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 77.
12. *M. Pirke Avoth 3:3*, em Montefiore e Loewe, *A Rabbinic Anthology*, p. 23.
13. *J. Hagigah 2.1*.
14. *Midrash Rabbah 1.10.2*, em Gerald Bruns, “Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation”, em Alter e Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, p. 627.
15. *Mateus 5, 39-48; 26, 53; Lucas 22, 34*.
16. *I Coríntios 15, 3-8*.
17. *Atos 4, 32-5; Mateus 5, 3-12; Lucas 6, 20-3; Mateus 5, 38-48; Lucas 6, 27-38; Romanos 12, 9-13, 14; I Coríntios 6, 7; Akenson, Surpassing Wonder*, p. 102; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, p. 243.
18. *Mateus 5, 17-19; Lucas 16, 17; 23, 56; Gálatas 2, 11-2*.
19. *Mateus 7, 12; Lucas 6, 31; cf. Romanos 13, 10*.
20. *Atos 2, 1-13*.
21. *Atos 8, 1, 18; 9, 2; 11, 19*.
22. *Isaías 2, 2-3; Sofonias 3, 9; Tobias 14, 6; Zacarias 8, 23*.
23. *Romanos 8, 9; Gálatas 4, 16; Fredricksen, Jesus of Nazareth, King of the Jews*, pp. 133-5.
24. *I Coríntios 1, 22*.
25. *Marcos 13, 14; Daniel 9, 27*.
26. *Marcos 11, 15-129; Isaías 56, 7; Jeremias 7, 11*.
27. *Mateus 18, 20*.
28. *Discorri mais a fundo sobre isso em The Bible: A Biography (Londres, 2007)*, pp. 55-78.
29. *Lucas é tido tradicionalmente como gentio, mas não há provas disso, e seu evangelho apresenta uma visão do judaísmo mais positiva que a dos outros*.
30. *Lucas 24, 13-35; Galambush, The Reluctant Parting*, pp. 67-8; Gabriel Josipovici, “The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles”, em Alter e

Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, pp. 506-7.

31. Filipenses 2, 6-11.

32. *Ibid.*, 2, 2-4.

33. Êxodo 4, 22; Oseias 11, 1; cf. Romanos 8, 14-17; Gálatas 4, 4-7.

34. Mateus 7, 11.

35. Marcos 6, 3.

36. *Ibid.*, 6, 4; cf. Lucas 24, 19.

37. Romanos 1, 4.

38. Marcos 1, 11; Lucas 3, 22; cf. Salmo 2, 7.

39. Mateus 17, 5.

40. Ver, por exemplo, Lucas 8, 25; Mateus 8, 10; 13, 58; 15, 28.

41. Marcos 9, 24-25.

42. Wilfred Cantwell Smith esmiúça esse assunto em *Belief and History e Faith and Belief*, e boa parte destas páginas se baseia em sua tese.

43. Marcos 11, 22-3.

44. Oxford English Dictionary, 1888; Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, p. 110.

45. *Ibid.*, pp. 41-4.

46. Bem está o que bem acaba, ato II, cena 3, verso 59.

47. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, pp. 133-68; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, pp. 110-7; John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity, Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus* (San Francisco, 1998), pp. 302-4.

48. Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 69-78.

49. Mateus 17, 20.

50. Marcos 1, 44; 8, 26; 7, 36.

51. Mateus 8, 17; Isaías 53, 4.

52. Lucas 7, 11-7; cf. I Reis 17, 9, 17-24.

53. Marcos 6, 52.

54. Mateus 14, 33.

55. *Ibid.*, 14, 27-31; 16, 21-3; 26, 46.

56. *Ibid.*, 12, 28; Lucas 10, 17.

57. Deuteronômio 30, 12.

58. Baba Metziah 59b, em Montefiore e Loewe, *A Rabbinic Anthology*, pp. 340-1.

59. Fishbane, *The Garments of Torah*, pp. 64-5.

60. B. Menahoth 29b.

61. Midrash Rabbah sobre Números 19, 6 em Bruns, “Midrash and Allegory”, *op. cit.*, p. 632.
62. Eliyahu Zatta 2.
63. Bruns, “Midrash and Allegory”, *op. cit.*, p. 629.
64. Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 37.
65. *Ibid.*, pp. 22-32.
66. Jacob Neusner, *Medium and Message in Judaism* (Atlanta, 1989), p. 3; Jacob Neusner, “The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds”, *Journal of Biblical Literature*, 11, verão de 1993; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 305-20.
67. Louis Jacobs, *The Talmudic Argument: A Study in Talmudic Reasoning and Methodology* (Cambridge, 1983), pp. 20-3; 203-13.
68. B. Baba Batara 12a.
69. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is it? A History of the Scriptures Through the Ages* (Nova York, 2005), pp. 67-8.
70. Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 379.
71. B. Qedoshim 49b; Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pp. 116-7.
72. João 1, 1.
73. Orígenes, *Sobre os princípios*, 4.2.9, em G. W. Butterworth, trad., *Origen: On First Principles* (Gloucester, Mass., 1973).
74. Orígenes, *Sobre os princípios*, 4.2.7.
75. *Ibid.*, 4.1.6.
76. *Ibid.*, Prefácio, 8.
77. McIntosh, *Mystical Theology*, pp. 42-3.
78. Orígenes, *Comentário sobre João 6, 1*, em R. R. Reno, “Origen”, em Holcomb, *Christian Theologies of Scripture*, p. 28.
79. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p. 19.
80. F. L. Cross, ed. e trad., *St Cyril of Jerusalem’s Lectures on the Christian Sacraments: The Procatechesis and the Five Mystagogical Catecheses* (Londres, 1951).
81. John Meyendorff, “Eastern Liturgical Theology”, em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 353-6.
82. *Mystagogical Catechesis*, 3:1. Cross, *St Cyril of Jerusalem’s Lectures*.
83. Teodoro, *Ad Baptizandos*, Homilia 13:14, em Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, p. 25.
84. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, pp. 37-47.
85. Alcorão 3, 64-8; 10, 36; 41, 23.

86. *Ibid.*, 92, 18; 9, 103; 63, 9; 102, 1.
87. *Ibid.*, 90, 13-20.
88. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qu'ran*, pp. 127-57.
89. *Alcorão* 29, 61-3; 2, 89; 27, 14.
90. *Ibid.*, 7, 75-6; 39, 59; 31, 17-8; 23, 45-7; 38, 71-5.
91. *Ibid.*, 15, 94-6; 21, 36; 18, 106; 40, 4-5; 68, 56; 22, 8-9.
92. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qu'ran*, pp. 28-45.
93. *Ibid.*, pp. 68-9; *Alcorão* 14, 47; 39, 37; 15, 79; 30, 47; 44, 16.
94. *Alcorão* 25, 63.
95. *Ibid.*, 2, 89; 16, 33; 27, 14; 2, 34; 2, 146. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), p. 68.
96. *Alcorão* 3, 84.
97. *Ibid.*, 12, 11; 5, 69.
98. *Ibid.*, 5, 48.
99. *Ibid.*, 24, 35.
100. *Ibid.*, 29, 46.
101. *Ibid.*, 22, 36-40; 2, 190.
102. Discorri detalhadamente sobre isso na biografia *Muhammad, A Prophet for Our Time* (Londres e Nova York, 2006), pp. 163-80.

5. SILÊNCIO

1. Clemente, *Exortação aos gregos*, 4.63.6; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, p. 36.
2. Irineu, *Contra heresias*, 30.9.
3. João 1, 14.
4. *Ibid.*, 1, 3.
5. *Ibid.*, 1, 1.
6. *Provérbios* 8, 22.
7. Robert C. Gregg e Dennis E. Groh, *Early Arianism — A View of Salvation* (Londres, 1981), pp. 20-8.
8. Prestige, *God in Patristic Thought*, pp. 146-56; 197-223; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, pp. 194-210; Gregg e Groh, *Early Arianism*; Rowan Williams, *Arius, Heresy and Tradition* (Londres, 1987); Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, pp. 76-7.
9. David Christie Murray, *A History of Heresy* (Oxford e Nova York, 1976), p. 46.

10. John Meyendorff, "Eastern Liturgical Theology", em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, p. 354.
11. Pelikan, *The Christian Tradition*, I, p. 200.
12. Ário, *Epístola a Alexandre*, 2; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, p. 194.
13. Atanásio, *Sobre os decretos do sínodo de Niceia*, 8:1; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, p. 195.
14. Atanásio, *Contra os arianos*, 2.23-4.
15. Ralph Norman, "Rediscovery of Mysticism", em Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, pp. 456-8.
16. Atanásio, *Contra os arianos*, 1.18, em Rusch, *The Trinitarian Controversy*, p. 78.
17. Atanásio, *Contra os arianos*, 1.28, *ibid.*, p. 84.
18. Atanásio, *Sobre a Encarnação*, 54; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, p. 78.
19. Pelikan, *The Christian Tradition*, I, pp. 201-4.
20. O chamado "Credo niceno" não foi redigido em Niceia, mas no Concílio de Constantinopla, em 381.
21. Máximo, *Ambigua*, 42, Louth, *Maximus the Confessor*.
22. Máximo, *Ambigua*, 5.
23. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 129-32.
24. Kallistos Ware, "Ways of Prayer and Contemplation: Eastern", em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 395-401.
25. Evagro, *Sobre a oração*, 67, 71, em G. E. H. Palmer, P. Sherrard e K. Ware, eds. e trads., *The Philokalia* (Londres, 1979).
26. Evagro, *Sobre a oração*, 120.
27. A. J. Moore, *Fifty Spiritual Homilies of St Macarius the Egyptian* (Londres, 1921), pp. 116, 122.
28. Louis Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Word", em Richard Woods, ed., *Understanding Mysticism* (Nova York, 1980), pp. 42-4.
29. Coakley, *Rethinking Gregory of Nyssa*; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, pp. 80-95.
30. Gregório, *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*, 12. 1037, trad. C. McCambley (Brookline, Mass., 1987).
31. *Ibid.*, 11. 1000-1.
32. Gregório, *A vida de Moisés*, 2.24, trad. A. J. Malherbe e E. Ferguson (Nova York, 1978).

33. *Ibid.*, 2, 165.
34. João 1, 1; Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, ed. e trad. C. F. H. Johnston (Oxford, 1892), pp. 8-9.
35. Basílio, *Epístola* 234.1.
36. II Coríntios 3, 17.
37. Norman, “Rediscovery of Mysticism”, *op. cit.*, p. 258.
38. Prestige, *God in Patristic Thought*, pp. 76-300; Pelikan, *The Christian Tradition*, I, pp. 52-67; 172-226; Thomas Hopko, “The Trinity in the Cappadocians”, em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 261-73; Lars Thurberg, “The Human Person and the Image of God: Eastern”, *ibid.*, pp. 292-308; Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*; Meyendorff, *Byzantine Theology*, pp. 131-80.
39. Gregório de Nazianzo, *Oratio*, 29:6-20.
40. Basílio, *Epístola* 38.4.
41. Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, 28.66; Louth, *Discerning the Mystery*, pp. 85-90.
42. Louth, *Discerning the Mystery*, p. 46.
43. Gregório de Nazianzo, *Oratio*, 40:41; Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pp. 45-6.
44. Leonid Ouspensky, “Icon and Art”, em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 382-90.
45. Rowan Williams, “The Deflections of Desire: Negative Theology in Trinitarian Disclosure”, em Davies e Turner, *Silence and the Word*, pp. 128-30.
46. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, pp. 46-67.
47. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Londres, 1967); Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, pp. 139-56; Prestige, *God in Patristic Thought*, pp. 235-7; Mary T. Clark, “The Trinity in Latin Christianity”, em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 282-5; Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 50-101.
48. Agostinho, *Confissões*, 8.12.29. Todas as citações das *Confissões* foram extraídas de Philip Burton, trad. e ed., *Augustine: The Confessions*, com introdução de Robin Lane Fox (Londres, 2001).
49. Agostinho, *Confissões*, 10.27.38.
50. *Ibid.*, 10.25.36.
51. *Ibid.*, 10.6.9; João 18, 25; Salmos 100, 2; 99, 3.
52. Agostinho, *Confissões*, 10.7.11.
53. *Ibid.*, 10.6.8.

54. *Ibid.*
55. *Ibid.*, 10.17.26.
56. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, pp. 81-3.
57. Agostinho, *Confissões*, 7.17.23.
58. Agostinho, *Ennerationes in Psalmis*, 134.6.
59. Agostinho, *A cidade de Deus*, 22.24.2.
60. Agostinho, *Sobre a Trindade*, em Edmund Hill OP, trad., *Augustine: The Trinity* (Nova York, 1994).
61. McIntosh, *Mystical Theology*, p. 70.
62. Agostinho, *Confissões*, 13.15.18.
63. Salmo 103, 2.
64. Agostinho, *O sentido literal do Gênesis*, 1.18, 19.21.
65. Agostinho, *Confissões*, 12.25.35.
66. D. W. Robertson, trad., *Augustine, On Christian Doctrine* (Indianápolis, 1958), p. 30.
67. Atos 17, 34.
68. Denys Turner, “Apophaticism, Idolatry and the Claims of Reason”, em Davies e Turner, *Silence and the Word*, pp. 16-21; Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 12-49; 252-72; McIntosh, *Mystical Theology*, pp. 46-56; Louth, *Denys the Areopagite*; Paul Rorem, “The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius”, em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 132-49; Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*; Norman, “Rediscovery of Mysticism”, *op. cit.*, pp. 454-5; 459.
69. Dionísio, *Os nomes divinos* (ND), 712A-B. As citações de Dionísio foram extraídas de Colm Luibheid e Paul Rorem, trads., *Pseudo-Dionysus, The Complete Works* (Mahwah, NJ, e Londres, 1987).
70. Dionísio, ND, 596A.
71. Dionísio, *As hierarquias celestes* (HC), 141A-B.
72. Dionísio, *Epístola 9*, 1104D-1105B.
73. Dionísio, *Teologia mística* (TM), 1033B.
74. *Ibid.*, 1048A.
75. Dionísio, ND, 872A. *Grifo meu.*
76. Dionísio, TM, 1048B.
77. *Ibid.*, 1048A.
78. Dionísio, ND, 817d.
79. *Ibid.*, 981b.

80. Dionísio, TM, 1000c-1001a.

81. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*; Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 258-9; 272; McIntosh, *Mystical Theology*, pp. 45; 54-6; Louth, *Denys the Areopagite*, pp. 24; 29-31; 101-9.

82. Dionísio, TM, 1033C. Grifo meu.

83. Meyendorff, “Eastern Liturgical Theology”, *op. cit.*, pp. 358-9.

84. Dionísio, TM, 1000C.

85. Dionísio, ND, 864A.

6. FÉ E RAZÃO

1. P. A. Sigal, “Et les marcheurs de Dieu prirent leurs armes”, *L’Histoire*, 47, 982; Ronald C. Finucane, *Pilgrims, Popular Beliefs in Medieval Europe* (Londres, 1977).

2. Southern, *Vita Sancti Anselmi* by Eadmer; Benedicta Ward., ed. e trad., *The Prayers and Meditations of St Anselm with the Proslogion*, com introdução de R. W. Southern (Londres e Nova York, 1973); Ward, “Anselm of Canterbury and His Influence”, em Raitt, McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 197-203; Pelikan, *The Christian Tradition*, III, pp. 106-44; 257-63; Macquarrie, *In Search of Deity*, pp. 201-2.

3. Anselmo, Epístola 135, em Pelikan, *The Christian Tradition*, III, p. 258.

4. Anselmo, *Proslogion*, 1.143-5, tradução de Ward.

5. Anselmo, *Monologion*, 32; 68, em F. S. Schmitt, ed., *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera*, 6 vols. (Edimburgo, 1938-61); tradução minha.

6. Anselmo, *Proslogion*, 1.150-51, tradução de Ward.

7. Anselmo, *Proslogion*, 1.153-7; tradução minha; cf. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, pp. 312-3.

8. Anselmo, *Proslogion*, 2.159, tradução de Ward.

9. *Ibid.*, 2.161; tradução minha; cf. Macquarrie, *In Search of Deity*, p. 201, que argumenta que a ideia de “perfeição” está incluída em *maius*, bem como a de “grandeza”.

10. Anselmo, *Proslogion*, 3.197-8, tradução de Ward.

11. Salmo 14, 1.

12. Anselmo, *Proslogion*, 2.180-3, tradução de Ward.

13. *Ibid.*, 2.180-6.

14. Macquarrie, *In Search of Deity*, pp. 201-2.

15. Jean Leclercq, “Ways of Prayer and Contemplation: West”, em McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, pp. 417-25.
16. Anselmo, *Preces e meditações*, Prefácio, tradução de Ward.
17. *Ibid.*
18. *Proslogion*, Prefácio, tradução de Ward.
19. *Ibid.*
20. Southern, *Vita Sancti Anselmi* by Eadmer, p. 20.
21. *Ibid.*
22. *Discorri mais a fundo sobre o movimento filosófico no islamismo e no judaísmo e sobre suas implicações em Uma história de Deus* (trad. Marcos Santarrita, São Paulo, 2008), pp. 221-66.
23. Citado em S. H. Nasr, “Theology and Spirituality”, em Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations*, p. 411.
24. Do Rasa’il, texto ismailita do século x, citado em Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 187.
25. Watt, *Muslim Intellectual*, pp. 133-40.
26. Maimônides, *O guia dos perplexos*, trad. M. Friedlander (Londres, 1936), p. 87.
27. Moshe Idel, “PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics”, em John Collins e Michael Fishbane, *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys* (Albany, 1995), pp. 249-57.
28. Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*; Denys Turner, “Apophaticism, Idolatry and the Claims of Reason”, em Davies e Turner, *Silence and the Word*, pp. 23-34; McCabe, *God Matters*; Herbert McCabe, “Aquinas on the Trinity”, em Davies e Turner, *Silence and the Word*, pp. 76-92; Kenny, *The Five Ways*; Gilson, *L’Esprit de la philosophie médiévale*; Pelikan, *The Christian Tradition*, III, pp. 268-307; Ralph Norman, “Rediscovery of Mysticism”, em Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, pp. 463-4.
29. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, 1.5.3, em Thomas Aquinas: *Selected Writings*, trad. R. McInery (Harmondsworth, 1998).
30. Efésios 1, 21; Tomás de Aquino, *Comentário sobre a epístola de São Paulo aos efésios*, trad. M. L. Lamb (Albany, 1966), pp. 78-9.
31. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (ST), 1a. Salvo exceções devidamente assinaladas, todas as citações da ST foram extraídas de Timothy McDermott, trad. e ed., *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae: A Concise Translation* (Londres, 1989).

32. Romanos 1, 20.
33. ST, 1a.2, pp. 11-2. Grifo meu.
34. Ibid., 1a. q.3, em McCabe, “Aquinas on the Trinity”, op. cit., p. 77. Grifo de McCabe.
35. ST, 1a, 2-11, pp. 12-5.
36. Smart e Haldane, *Atheism and Theism*, pp. 126-37.
37. Herbert McCabe, Apêndice 3 ao volume III da edição dominicana da *Summa Theologiae*; Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 41.
38. ST, 1a. q. 3.1-5, pp. 14-5.
39. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, p. 226.
40. Ibid., p. 121.
41. ST, 2.2.4.5, na tradução de Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, p. 87.
42. “Credere [est] actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntate”: ST, 2.2.4.5, ibid., p. 280.
43. Ibid., pp. 87-9; 294-5.
44. ST, 2.2.14.1; 2.2.1.2.
45. ST, 8.46.2, pp. 88-9.
46. Pelikan, *The Christian Tradition*, III, pp. 286; 305-6; Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 103-34; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, pp. 27-8; 52-62.
47. Boaventura, *A viagem da mente para Deus*, 6.2; as citações de Boaventura foram extraídas de Philotheus Boehner e M. Frances Laughlin, ed. e trad., *The Works of Saint Bonaventure*, 2 vols (Nova York, 1956).
48. Boaventura, *A viagem da mente para Deus*, 3.1.
49. Ibid., 5.3.
50. Ibid., 5.4.
51. Ibid.
52. Ibid., 6, 3.
53. Ibid.
54. Ibid., 6, 7.
55. Ibid., 6.5.
56. Ibid., 6.7.
57. João 13, 1.
58. Ibid., 14, 8.
59. Boaventura, *A viagem da mente para Deus*, 7.6.

60. Richard Cross, *Duns Scotus*; Frank e Wolter, *Duns Scotus: Metaphysician*; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, pp. 85-8, 125-49.
61. ST, 1.13.10.
62. Scotus, *Ordinatio*, 1 d. 3, 35, em Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, p. 143.
63. Ibid., 1 d.3 q.1, p. 131.
64. Eric Alliez, *Capital Times: Tales from the Concept of Time*, trad. George van de Abbeele (Minneapolis, 1996), p. 226.
65. Scotus, *Quodlibet*, q.5 a.7.
66. Scotus, *Ordinatio*, 1 d.3 q.1.1-2; Richard Cross, *Duns Scotus*, p. 39.
67. Tomás de Aquino não figura nas Condenações de 1277 e as acusações contra ele foram retiradas em 1325.
68. Edward Grant, “Science and Theology in the Middle Ages”, em Lindberg e Numbers, *God and Nature*.
69. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, pp. 10-1; 121-2.
70. Ibid., pp. 55-8.
71. Ibid., pp. 307-12.
72. Grant, “Science and Theology”, op. cit., p. 61.
73. Grant, *Much Ado About Nothing*, pp. 260-4.
74. Grant, “The Condemnations of 1277”.
75. Grant, “Science and Theology”, op. cit., pp. 57-9.
76. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 11.
77. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, pp. 76-8.
78. Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 214-5. A grande exceção foi Nicolau de Cusa.
79. Hans Urs von Balthasar, “Theology and Holiness”, *Communio* 14, inverno de 1987; McIntosh, *Mystical Theology*, pp. 63-9; Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200* (Nova York, 1972), pp. 70-7; 139-52.
80. Rolle, *The Fire of Love*, p. 45.
81. Ibid.
82. Ibid., p. 46.
83. Ibid., p. 61.
84. Rowan Williams, *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross* (Cambridge, Mass., 1991), pp. 140-2.
85. McIntosh, *Mystical Theology*, p. 74.

86. Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 137-85; Oliver Davies, *Meister Eckhart*; Bernard McGinn, Frank Tobin e Elvira Borgstadt, eds., *Meister Eckhart, Teacher and Preacher* (Nova Jersey, 1986); Clark, *Meister Eckhart*.

87. Eckhart, *Semão 2*, em Edmund Colledge e Bernard McGinn, trads., *Original*, p. 357; Nova York Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense* (Nova York, 1981), p. 180.

88. Citado em Oliver Davies, *God Within*, p. 51.

89. Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 171-2.

90. Eckhart, *Sobre desprendimento*, em Colledge e McGinn, *Essential Sermons*, p. 286.

91. Eckhart, *Sermão 5b*, *ibid.*, p. 183.

92. Eckhart, *Sermão 52*, *ibid.*, p. 201.

93. Eckhart, *Renovamini Spiritum*, *ibid.*, p. 208.

94. Juliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*, 58, p. 166.

95. Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 186-210.

96. *A nuvem de ignorância*, 6, em Clifford Wolters, trad. e ed., *The Cloud of Unknowing and Other Works* (Harmondsworth e Nova York, 1961), p. 68.

97. *Ibid.*, 3, pp. 61-2.

98. *Ibid.*, 6, p. 67.

99. *Ibid.*

100. *Ibid.*, 7, pp. 68-9.

101. *Ibid.*, 6, p. 68.

102. *Ibid.*, 45, pp. 113-4.

103. *Ibid.*

104. *Ibid.*, 52, p. 122.

105. *Ibid.*, 68, p. 142.

106. *Ibid.*

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*, pp. 142-3.

109. *Ibid.*, p. 143.

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*, 3, p. 61.

112. Dionísio o Cartusiano, *De Contemplatione* 3.3; Denys Turner, *The Darkness of God*, p. 218.

1. Friedrich Heer, *The Medieval World, 1100-1350*, trad. Janet Sondheim (Londres, 1962), p. 318.
2. Paul Johnson, *A History of the Jews* (Londres, 1987), p. 229.
3. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, I, pp. 17-8.
4. *Ibid.*, pp. 19-24.
5. *Ibid.*, pp. 75-6.
6. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 246-9.
7. *Ibid.*, pp. 245-800; Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 43-8.
8. Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 37-42.
9. *Ibid.*, pp. 23-5.
10. R. J. Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath", em Green, *Jewish Spirituality*, II, pp. 15-9; 21-4; Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yehudin in Lurianic Kabbalah", *ibid.*, pp. 73-8; 89-90; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism", *ibid.*, pp. 108-11; Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, p. 150.
11. Werblowsky, "The Safed Revival", *op. cit.*, p. 17; Jacob Katz, "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study", em Green, *Jewish Spirituality*, II, pp. 52-3.
12. Hodgson, *The Venture of Islam*, II, pp. 334-60.
13. Robin Briggs, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy", em Cameron, *Early Modern Europe*, pp. 197-205.
14. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, p. 230.
15. *Ibid.*, pp. 240-2.
16. Valla, *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*, em James D. Tracy, "Ad Fontes: The Humanist Understanding of Scripture", em Raitt, McGinn e Meyendorff, *Christian Spirituality*, p. 244.
17. Petrarca, *Carta a seu irmão Gherardo*, 2 de dezembro de 1348, em David Thompson, ed., *Petrarch, A Humanist Among Princes; An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works* (Nova York, 1971), p. 90.
18. Toulmin, *Cosmopolis*, pp. 25-32.
19. Louth, *Discerning the Mystery*, p. 54.
20. *Ibid.*
21. Tracy, "Ad Fontes", *op. cit.*, p. 249.

22. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, p. 200; McGrath, *Reformation Thought*, p. 20.
23. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 239-40; McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, p. 197.
24. Bossy, *Christianity in the West*, pp. 91-3.
25. McGrath, *Reformation Thought*, p. 73.
26. Richard Marius, *Martin Luther, the Christian Between God and Death* (Cambridge, Mass., e Londres, 1999), pp. 73-4, 214-5, 486-7.
27. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, pp. 27, 199.
28. Habacuc 2, 4; Romanos 1, 17.
29. McGrath, *Reformation Thought*, p. 74.
30. Bossy, *Christianity in the West*, p. 94.
31. McGrath, *Reformation Thought*, pp. 73-4.
32. *Ibid.*, p. 87.
33. McGrath, *A Life of John Calvin*, p. 90.
34. Lutero, Sermão 25:7, em Pelikan, *The Christian Tradition*, IV, p. 163.
35. Lutero, *Discussão de Heidelberg*, 19-21, *ibid.*, IV, p. 155.
36. *Ibid.*, IV, p. 154.
37. Lutero, *Sermões*, 15, *ibid.*, p. 166.
38. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 240-2.
39. Bossy, *Christianity in the West*, p. 97.
40. Euan Cameron, "The Power of the Word: Renaissance and Reformation", em Cameron, *Early Modern Europe*, pp. 91-5.
41. James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 10-1, 19-20.
42. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, p. 242.
43. Cameron, "The Power of the Word", *op. cit.*, pp. 88-9.
44. John Bossy, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", *Past and Present*, maio de 1970.
45. A. N. Galpern, *The Religions of the People in Sixteenth Century Champagne* (Cambridge, Mass., 1976), p. 157; Benedict Philip, "The Catholic Response to Protestantism: Church Activity and Popular Piety in Rouen, 1560-1600", em James Obelkevich, ed., *Religion and the People, 800-1700* (Chapel Hill, 1979), p. 175.
46. Cameron, "The Power of the Word", *op. cit.*, p. 78.
47. *Ibid.*, pp. 78-80; Robert S. Westman, "The Copernicans and the Churches", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 76-80; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 248-53.

48. Salmos 93, 1; 103, 4; Ecclesiastes 1, 4.
49. Copérnico, Nicholas Copernicus, *On the Revolutions*, p. xvi.
50. Westman, “The Copernicans”, *op. cit.*, p. 82.
51. João Calvino, *Comentário sobre Gênesis 1, 16*, em *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 vols., Calvin Translation Society, 1643-8, 1.86.
52. *Comentário sobre Gênesis 1, 16*, *ibid.*, I, pp. 79-80.
53. Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).
54. J. L. Heibron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge, Mass., 1999), p. 10.
55. Buckley, “The New Science and Ancient Faith: Three Settlements at the Dawn of Modernity”, in *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Process of Modern Atheism* (New Haven, Conn., e Londres, 2004), p. 16; Koestler, *The Sleepwalkers*, p. 341.
56. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, p. 256; Koestler, *The Sleepwalkers*, pp. 258; 313-6; 394-8.
57. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 262-3.
58. Kepler, *Mysterium Cosmographicum* (MC), p. 97.
59. *Ibid.*, p. 92.
60. Kepler, *Harmonies of the World*, 4:1.
61. Kepler, *Carta a Hewart von Hohenburg*, 9-10 de abril de 1599, em Carole Baumgardt, *Johannes Kepler, Life and Letters* (Nova York, 1951), p. 50.
62. Kepler, MC, p. 63; cf. Buckley, “The New Science”, *op. cit.*, p. 13; Westman, “The Copernicans and the Churches”, *op. cit.*, pp. 96-7.
63. Kepler a Michael Mostlin, 3 de outubro de 1595, em Koestler, *The Sleepwalkers*, pp. 261-2.
64. Kepler, MC, p. 149.
65. *Dedicatória ao imperador Rodolfo II*, em Buckley, “The New Science”, *op. cit.*, p. 15.
66. Juan de la Cruz, “A subida do monte Carmelo”, Livro I, Capítulo 13, # 11, em *The Collected Works of John of the Cross*, trad. Kieran Kavanagh e Otilio Rodríguez (Washington DC, 1991), p. 150.
67. William R. Shea, “Galileo and the Church”, em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, p. 117.
68. *Ibid.*, pp. 276-7; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 263-4; Buckley, “The New Science”, *op. cit.*, pp. 3-5.

69. Galileu, *Il Saggiatore*, para. 48, em Edwin Arthur Burrt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Londres, 1949).
70. Westman, “The Copernicans and the Churches”, *op. cit.*, p. 98.
71. Buckley, “The New Science”, *op. cit.*, pp. 8-9.
72. Galileu, Carta à grã-duquesa Cristina, em Finnochiano, *The Galileo Affair*, p. 96.
73. *Ibid.*, pp. 92-3.
74. *Ibid.*, pp. 90-1.
75. *Ibid.*, p. 104.
76. Shea, “Galileo and the Church”, *op. cit.*, p. 115.
77. *Ibid.*, pp. 124-9; Westman, “The Copernicans and the Churches”, *op. cit.*, pp. 100-1.
78. Galileu, *L’opere di Galileo Galilei*, 20 vols., ed. Antonio Favaro (Florença, 1899-1909), 5:138-9.
79. Bellarmino, Carta a Foscarini, 12 de abril de 1615, *ibid.*, 12:171-2; Shea, “Galileo and the Church”, *op. cit.*, pp. 120-1.
80. Galileu, *L’Opere*, *op. cit.*, 5:668-70; Shea, “Galileo and the Church”, *op. cit.*, p. 122.
81. Ernan McMullin, “Galileo on Science and Scripture”, em Machamer, *The Cambridge Companion to Galileo*; Buckley, “The New Science”, *op. cit.*, pp. 9-10.
82. McMullin, “Galileo on Science and Scripture”, *op. cit.*, p. 317.
83. Shea, “Galileo and the Church”, *op. cit.*, p. 127.
84. *Ibid.*, pp. 128-30.
85. Galileu, *L’Opere*, *op. cit.*, 7:489; Shea, “Galileo and the Church”, *op. cit.*, pp. 130-1.
86. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, I, pp. 54-7.
87. *Ibid.*, I, p. 53.
88. Isaac Orobio de Castro, *Prólogo, Epistola Invecta Contra Prado*, *ibid.*, I, pp. 51-2.
89. *Ibid.*, I, pp. 42-51.
90. *Ibid.*, I, pp. 57-73.

8. RELIGIÃO CIENTÍFICA

1. John Donne, *An Anatomie of the World: “The First Anniversary”*, versos 213-4, em Sir Herbert Grierson, ed., *Donne: Poetical Works* (Oxford, 1933).

2. *Ibid.*, versos 212, 251-60.
3. Toulmin, *Cosmopolis*, pp. 47-55.
4. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 40-56; “A Dialectical Pattern in the Emergence of Atheism”, em Buckley, *Denying and Disclosing God*, pp. 30-2.
5. Lessius, *De providentia numinis et animi immortalitate*, 1.2.16-9; traduzido para o inglês como Rawleigh *His Ghost, Or, A Feigned Apparition of Syr Walter Rawleigh, to a friend of his, for the translating into English, the Booke of Leonard Lessius (that most learned man) entitled De Providentia Numinis, et Animi Immortalitate: written against Atheists, Polititians of these Days (rg)*, trad. “A. B.” (1631), no vol. 349 de *English Recusant Literature, 1558-1640*, ed. D. M. Rogers (Londres, 1977), pp. 325-8.
6. Donne, “The First Anniversary”, *op. cit.*, verso 213.
7. Lessius, *RG*, pp. 328-9.
8. P. J. S. Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France* (Haia, 1967), pp. 71-2; Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton, 1971), p. 165.
9. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 56-66; Buckley, “A Dialectical Pattern”, *op. cit.*, pp. 32-3; William B. Ashworth Jr., “Catholicism and Early Modern Science”, em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 138-9.
10. Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (Paris, 1971), pp. 380-2; Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France*, pp. 144-7.
11. René Descartes, *Discurso sobre o método*, 2.18. Todas as citações do *Discurso sobre o método e das Meditações sobre a primeira filosofia* foram extraídas de Elizabeth J. Haldane e G. R. T. Ross, *trads.*, com introdução de Enrique Chávez-Arviso, ed., *Descartes, Key Philosophical Writings* (Ware, Herts., 1997).
12. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 73.
13. Descartes, *Discurso sobre o método*, 4. 32.
14. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp 85-7.
15. Descartes, *Meditações*, 2.9.
16. Descartes, *Discurso sobre o método*, 4. 34.
17. Descartes, *Meditações*, 5.7.
18. *Ibid.*
19. Descartes, *Discurso sobre o método*, 3.37.
20. Ashworth, “Catholicism and Early Modern Science”, *op. cit.*, p. 139; Jacques Roger, “The Mechanistic Conception of Life”, em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 281-2.

21. Descartes, *Meditações*, 6.80.
22. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 26-68.
23. Descartes, *Les météores*, Introdução, em Paul J. Olscamp, ed. e trad., *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology* (Indianápolis, 1965), p. 263.
24. Descartes, *Meditações*, Dedicatória, 1.
25. Buckley, "A Dialectical Pattern", *op. cit.*, p. 33.
26. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 73.
27. Toulmin, *Cosmopolis*, pp. 98-104.
28. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, p. 314. Grifo de Locke.
29. A. W. S. Baird, "Pascal's Idea of Nature", *Isis* 61 (1970); Ashworth, "Catholicism and Early Modern Science", *op. cit.*, pp. 142-4.
30. Pascal, *Pensées*, p. 88.
31. *Ibid.*, p. 309.
32. *Ibid.*, pp. 169-70.
33. Alasdair MacIntyre, "The Fate of Theism", em MacIntyre e Ricoeur, *On the Religious Significance of Atheism*, p. 12.
34. Pascal, *Pensées*, p. 38.
35. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*; Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 265-85; Silverman, *Baruch Spinoza*.
36. Hill, *The World Turned Upside Down*, pp. 112; 114; 176; 318-9; Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, pp. 303-18.
37. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, p. 69.
38. *Ibid.*, p. 112.
39. Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 86; Michael Barkun, *Disaster and the Millennium* (New Haven e Londres, 1974), pp. 82-6.
40. Margaret C. Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 239-43.
41. Newton a Robert Hooke, 5 de fevereiro de 1675, em Newton, *The Correspondence of Isaac Newton*, 7, pp. 254-5.
42. Newton, *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, prefácio. Todas as citações de *Principia* foram extraídas de Andrew Motte, trad., *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, revista por Florian Cajori (Berkeley e Los Angeles, 1962) (daqui em diante, mencionada como *Principia*), p. xvii.
43. Newton, *Principia*, pp. xvii-xviii.

44. *Ibid.*, p. 543.
45. *Ibid.*, p. 544.
46. *Ibid.*, p. 546.
47. Newton, *Óptica*, Livro 3, *Indagação*, 28, p. 369.
48. Newton a Richard Bentley, 10 de dezembro de 1691, em *Correspondence*, 3, p. 233.
49. *Ibid.*, pp. 234; 236.
50. Newton a Richard Bentley, 17 de janeiro de 1692, *ibid.*, 3, p. 240.
51. Newton a Richard Bentley, 11 de fevereiro de 1692, *ibid.*, 3, p. 244.
52. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 13-37.
53. Newton, *Principia*, p. 546.
54. *Ibid.*, p. 545.
55. Newton, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, pp. 138-9; Deason, "Reformation Theology and the Mechanistic Conception of the Universe", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 184-5.
56. Samuel Clark numa carta a Leibniz, em H. G. Alexander, ed., *The Leibniz-Clark Correspondence* (Manchester, 1956), p. 22; Deason, "Reformation Theology", *op. cit.*, p. 185.
57. Newton a Richard Bentley, 25 de fevereiro de 1693, *Correspondence*, 3, pp. 253-4. Grifo de Newton.
58. Newton, "A Short Scheme of the True Religion", em Brewster, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 2, pp. 347-8.
59. Richard S. Westfall, "The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 230-3.
60. Yehuda MS 41 fol. 7, Jewish National and University Library, Jerusalém; Westfall, "The Rise of Science", *op. cit.*, pp. 232-3.
61. Clarke Library MS, Los Angeles; Westfall, "The Rise of Science", *op. cit.*, p. 231.
62. Newton, *Correspondence*, 3, p. 108.
63. Manuscrito inédito, citado em J. E. McGuire, "Newton on Time, Place and God: An Unpublished Source", *British Journal for the History of Science*, 11, 1978.
64. J. C. Davis, *Fear, Myth and History: The Ranters and their History* (Nova York, 1986), pp. 114-21.
65. John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners e Pilgrim's Progress*, ed. Roger Sharrock (Londres, 1966), pp. 33, 38.

66. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, trad. Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass., e Londres, 1982).
67. Ong, *Rhetoric, Romance and Technology*, p. 279.; J. E. McGuire, “Boyle’s Conception of Nature”, *Journal of the History of Ideas*, 33, 1972.
68. Jacob, “Christianity and the Newtonian Worldview”, *op. cit.*, pp. 243-6.
69. Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God*, p. 51.
70. *Ibid.*, p. 8.
71. *Eclesiástico* 43, 28.
72. Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, p. 126.
73. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, p. 246.

9. ILUMINISMO

1. John Locke, *Letter Concerning Toleration* (Indianápolis, 1955).
2. Mather, *The Christian Philosopher*, p. 1.
3. *Ibid.*, pp. 2-3.
4. *Ibid.*, p. 2.
5. *Ibid.*, p. 294.
6. Robin Briggs, “Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy”, em Cameron, *Early Modern Europe*, pp. 197-205.
7. Buckle, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 37; James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 37-56.
8. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, pp. 357-60.
9. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, p. 357.
10. *Ibid.*, p. 57.
11. Gay, *The Enlightenment*, 2, p. 526.
12. Mather, *The Christian Philosopher*, p. 6. Grifo do autor.
13. Edwards, *The Great Awakening*, p. 249.
14. Thomas Jefferson a John Adams, 22 de agosto de 1813, em Lester J. Cappon, ed., *The Adams-Jefferson Letters* (Chapel Hill, 1959), 2368.
15. De “Sete sermões”, citado em James Turner, *Without God, Without Creed*, p. 50.
16. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, pp. 51-4.
17. Toulmin, *Cosmopolis*, pp. 119-21.

18. Margaret C. Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", em *Lindberg e Numbers, God and Nature*, pp. 249-53.
19. *Commonplace Book I* of George Horne, Bishop of Norwich, Cambridge University Library MS SS. 8134/b/1; Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", *op. cit.*, p. 252.
20. *Commonplace Book*, Folio III; "Christianity and the Newtonian Worldview", *op. cit.*, p. 252; Christopher Wilde, "Hutchinsonianism, Natural Philosophy and Religious Controversy in Eighteenth Century Britain", *History of Science*, 18 (1980).
21. Pelikan, *The Christian Tradition*, p. 125.
22. *Ibid.*, p. 131.
23. *Ibid.*
24. Citado por Frederick Dreyer, "Faith and Experience in the Thought of John Wesley", *American Historical Review*, 88 (1983), pp. 13-4.
25. Pelikan, *The Christian Tradition*, p. 118.
26. Albert Outler, "Pietism and Christianity", em Dupre e Saliers, *Christian Spirituality*.
27. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 274-5.
28. Toulmin, *Cosmopolis*, pp. 121-4; 126-9.
29. Louth, *Discerning the Mystery*, pp. 18-29; Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, pp. 202-12; 280-8; 328-32.
30. Vico, *Scienza Nuova*, em T. G. Bergin e M. H. Frisch, ed. e trad., *The New Science of Giambattista Vico* (Nova York, 1968), p. 331.
31. *Ibid.*, pp. 141-2.
32. Isaiah Berlin, *Against the Current* (Londres, 1980), p. 109.
33. Vico, *Scienza Nuova*, *op. cit.*, p. 122.
34. Rousseau, *Second Discourse*, em *The First and Second Discourses*, pp. 95, 132-3.
35. Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought* (Chicago, 1993), p. 124.
36. Rousseau, *Émile*, p. 444.
37. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, pp. 218-26.
38. Bloch, *Visionary Republic*, pp. 81-8.
39. Por exemplo, Timothy Dwight, *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced the Bachelor of Arts, July 27, 1776* (New Haven, 1776).
40. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, p. 226.
41. Thomas Paine, *Common Sense and the Crisis* (Nova York, 1975), p. 59.

42. Roger Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 261-2.
43. La Mettrie, *Man, a Machine*, p.122.
44. *Ibid.*, pp. 123-5.
45. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 216-22.
46. Diderot, *Carta sobre os cegos*, em *Diderot's Early Philosophical Works*, p. 111.
47. *Ibid.*, pp. 111-2.
48. *Ibid.*, p. 110.
49. Diderot a Voltaire, 11 de junho de 1749, em Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 225.
50. Holbach, *The System of Nature*, p. 232.
51. *Ibid.*, p. 12.
52. *Ibid.*, p. 181.
53. *Ibid.*, p. 192.
54. *Ibid.*, pp. 226-7.
55. Bergier, *Examen de matérialisme ou Refutation du Système de la Nature* (Paris, 1771); traduções citadas em Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 253. Grifo meu.
56. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 33-4; Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", *op. cit.*, pp. 264-8.
57. Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", *op. cit.*, p. 265.
58. *Ibid.*, p. 268.
59. Albert Outler, "Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition", em Dupre e Saliers, *Christian Spirituality*, p. 245.
60. Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", *op. cit.*, pp. 267-73.
61. *Ibid.*, p. 257; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 325.
62. Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", *op. cit.*, p. 253; David V. Erdman, *Blake: Prophet against Empire* (Nova York, 1969), pp. 224, 367, 484.
63. William Blake, *Introdução a "Songs of Experience"* (1789), em William Blake, *A Selection of Poems and Letters*, com introdução de J. Brownowski, ed. (Harmondsworth, 1958).
64. Blake, "The Tyger", versos 4-5.
65. Blake, *Jerusalem*, 33, versos 1-24.
66. *Ibid.*, 96, versos 23-8.

67. Percy Bysshe Shelley, "Hymn to Intellectual Beauty", versos 1-4, em *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, ed. Thomas Hutchinson (Oxford, 1921).
68. Wordsworth, "Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye During a Tour. July 13, 1798", versos 94-102.
69. Wordsworth, "Expostulation and Reply"; "The Tables Turned".
70. Wordsworth, *The Prelude*, 1, versos 586-8.
71. Wordsworth, "Tintern Abbey", versos 37-49.
72. Wordsworth, *The Prelude*, 2, versos 258-9.
73. John Keats a George e Georgiana Keats, 21 de dezembro de 1817. As citações das cartas de Keats foram extraídas de H. E. Rollins, ed., *The Letters of John Keats*, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1958). Grifo do autor.
74. Keats a George e Georgiana Keats, 19 de março de 1819.
75. Keats a Richard Woodhouse, 27 de outubro de 1818.
76. *Ibid.*
77. Keats a J. H. Reynolds, 3 de fevereiro de 1818.
78. Keats a Benjamin Bailey, 22 de novembro de 1817.
79. Michael J. Buckley, "God as the Anti-Human", em Buckley, *Denying and Disclosing God*, pp. 79-83; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 330-2; Macquarrie, *Thinking About God*, pp. 157-65.
80. Schleiermacher, *On Religion*, p. 12.
81. *Ibid.*, p. 87.
82. Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 12.
83. *Ibid.*, p. 16.
84. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 86.

10 ATEÍSMO

1. James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 73-97.
2. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, pp. 138-9.
3. *Ibid.*, pp. 9, 68-157.
4. *Ibid.*, p. 71.
5. Lyman Beecher, *Lectures on Scepticism* (Cincinnati, 1835), p. 132.
6. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, p. 216.
7. *Ibid.*, p. 219.

8. Lyman Beecher, *Autobiography* (1864), ed. Barbara M. Cross, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1961), 2, p. 146.
9. James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 100-1.
10. James McCosh, *The Method of the Divine Government; Physical and Moral*, 4^a ed. (Nova York, 1855), p. 17.
11. Daniel Walker Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North", em Noll, *Religion and American Politics*, pp. 132-3; George M. Marsden, "Afterword", *ibid.*, pp. 382-3; James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 78-9.
12. James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 86-96.
13. *Ibid.*, p. 125; Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North", *op. cit.*, pp. 125-8.
14. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, p. 270.
15. McGrath, *The Twilight of Atheism*, pp. 52-5.
16. Masterson, *Atheism and Alienation*, pp. 76-93; Buckley, "God as the Anti-Human", em Buckley, *Denying and Disclosing God*, pp. 86-9; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 329-32; McGrath, *The Twilight of Atheism*, pp. 60-6; Gary Hyman, "Atheism in Modern History", em Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, pp. 36-7.
17. Masterson, *Atheism and Alienation*, pp. 62-76; Buckley, "God as the Anti-Human", *op. cit.*, pp. 83-9, 97-8; "The Radical Finitude of Religious Ideas: Atheism and Contemplation", em Buckley, *Denying and Disclosing God*, pp. 100-5; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 332-3; McGrath, *The Twilight of Atheism*, pp. 51-9.
18. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p. 284.
19. *Ibid.*, p. 5.
20. *Ibid.*, p. 33.
21. *Ibid.*, p. 283. Grifo de Feuerbach.
22. Karl Marx, "Theses on Feuerbach", em Marx e Engels, *On Religion*, p. 72. Grifo de Marx.
23. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, 1843-1844", em Pelikan, *Modern Religious Thought*, p. 80. Grifo de Marx.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 81. Grifo de Marx.
26. Martin J. S. Rudwick, "The Shape and Meaning of Earth History", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 313-4; James R. Moore, "Geologists and

Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century", *ibid.*, pp. 322-30.

27. Martin J. S. Rudwick, "Charles Lyell Speaks in the Lecture Theatre", *British Journal of the History of Science*, 9 (1976).

28. Charles Lyell, *resenha de Memoir on the Geology of Central France* de G. P. Scopes, em *Quarterly Review*, 30 de outubro de 1827.

29. James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 185-6, 193-5.

30. Citado em Patricia James, *Population Malthus: His Life and Times* (Londres, 1979), p. 446.

31. Rudwick, "Shape and Meaning", *op. cit.*, pp. 314-5.

32. Louis Agassiz, *Essay on Classification* (1859), ed. Edward Lurie (Cambridge, Mass., 1962), p. 12.

33. Alfred Tennyson, *In Memoriam*, lv, verso 20, em *Tennyson: Poems and Plays*, ed. Sir Thomas Herbert Warren (Oxford, 1954).

34. *Ibid.*, liv, versos 5-8.

35. *Ibid.*, lvi, verso 25.

36. *Ibid.*, liv, versos 13-20.

37. Bushnell, *God in Christ*, pp. 40-2, 74.

38. *Ibid.*, p. 55.

39. *Ibid.*, p. 72.

40. Gould, *The Flamingo's Smile*, p. 397; Daniel C. Dennett, "Atheism and Evolution", em Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, pp. 135-9.

41. A. Hunter Dupree, "Christianity and the Scientific Community in the Age of Darwin", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 356-62.

42. Darwin, 9 de maio de 1879, em Chadwick, *The Victorian Church*, 2, p. 20.

43. James Turner, *Without God, Without Creed*, p. 186.

44. Charles Hodge, *Systematic Theology* (Princeton, 1973), 2 vols., 1, p. 16; 2, pp. 15-6.

45. Charles Hodge, *What Is Darwinism?* (Princeton, 1874), p. 142.

46. *Ibid.*, p. 60.

47. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis", *op. cit.*, pp. 329-34.

48. *Ibid.*, p. 341.

49. *Ibid.*, pp. 333-4.

50. Mrs Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln, Neb., 1969), p. 414.

51. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis", *op. cit.*, p. 341.

52. James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, p. 95. Cf. Frank M. Turner, "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional

Dimension”, *Isis*, 69 (1978).

53. Moore, “Geologists and Interpreters of Genesis”, *op. cit.*, pp. 342-3.

54. Archibald Hodge e B. B. Warfield, “Inspiration”, *Princeton Review*, 2, 11 de abril de 1881.

55. *New York Times*, 5 de abril de 1894.

56. *Ibid.*, 18 de abril de 1899.

57. *Union Seminary Magazine*, 19, 1907-8.

58. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 10; Chadwick, *The Secularization of the European Mind*, pp. 90-1.

59. Hypatia Bradlaugh Bonner, *Charles Bradlaugh: A Record of His Life and Work by His Daughter* (Londres, 1908), p. 337.

60. Adrian Desmond, *Huxley: The Devil’s Disciple* (Londres, 1994), p. 373.

61. Huxley, *Science and Christian Tradition*, pp. 245-6.

62. Citado em Gay, *A Godless Jew*, pp. 6-7.

63. *Ibid.*, p. 240.

64. Robert G. Ingersoll, “Individuality” (1873), em Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, p. 192.

65. A Godwin Smith, 14 de junho de 1897, em Norton, *Letters of Charles Eliot Norton*, 2, p. 248.

66. Joel Moody, “Science of Evil”, em *The Iconoclast*, 2, nº 16, 1871; James Turner, *Without God, Without Creed*, p. 218.

67. Robert G. Ingersoll, “The Great Infidels” (1881), em Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, p. 309.

68. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, p. 367.

69. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1, p. 8. Grifo de White.

70. *Ibid.*, 1, p. 325.

71. J. R. Lucas, “Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter”, *The Historical Journal*, 22 (1979).

72. James Turner, *Without God, Without Creed*, pp. 219-20.

73. J. S. Mill, “Theism”, em Mill, *Three Essays, on Religion*, p. 204.

74. Robert G. Ingersoll, “The Gods” (1872), em Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, p. 22.

75. Chadwick, *The Secularization of the European Mind*, p. 168.

76. *Ibid.*, pp. 168-80.

77. *Ibid.*, p. 179.

78. Matthew Arnold, "Dover Beach", versos 25, 14, 32-7, em *Arnold: Poetical Works*, ed. C. B. Tinker e H. F. Lowry (Oxford, 1945).

79. Gary Hyman, "Atheism in Modern History", *op. cit.*, pp. 37-8; John D. Caputo, "Atheism, A/theology and the Postmodern Condition", em Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, pp. 270-1; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pp. 28-30; Buckley, "God as the Anti-Human", *op. cit.*, pp. 89-94; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 317, 367-71; McGrath, *The Twilight of Atheism*, pp. 149-51.

80. Nietzsche, *The Gay Science*, p. 181.

81. *Ibid.*, p. 279.

82. *Ibid.*, p. 181.

83. Gay, *A Godless Jew*, *passim*; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 328-9; Buckley, "God as the Anti-Human", *op. cit.*, pp. 92-3; "The Radical Finitude of Religious Ideas", *op. cit.*, pp. 105-17; McGrath, *The Twilight of Atheism*, pp. 67-77.

84. Gay, *A Godless Jew*, pp. 37-50.

85. Freud, *The Future of an Illusion*, p. 53.

86. Freud, *Civilization and its Discontents*, p. 21.

87. McGrath, *The Twilight of Atheism*, p. 75.

88. Ingersoll, "The Gods", *op. cit.*, p. 58.

89. *Ibid.*, pp. 57-8.

90. Discurso de L. T. Brown MD, citado em James Turner, *Without God, Without Creed*, p. 237.

91. Mill, "Theism", *op. cit.*, pp. 256-7.

92. I. F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars, 1763-3749*, 2^a ed. (Oxford e Nova York, 1992), pp. 37-88.

93. Thomas Hardy, "The Darkling Thrush", versos 25-32, em John Wain, ed., *Selected Shorter Poems of Thomas Hardy* (Londres, 1966).

11. DESCONHECIMENTO

1. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, p. 356.

2. Ronald W. Clark, *Einstein: The Life and Times* (Nova York, 1971), p. 343.

3. Arthur F. Smethurst, *Modern Science and Christian Beliefs* (Nova York, 1955), p. 81.

4. Teólogo anônimo, citado em Philipp Frank, *Einstein, His Life and Times* (Nova York, 1947), p. 264.
5. Robert Jastrow, *God and the Astronomers* (Nova York, 1978).
6. William G. Pollard, *Chance and Providence: God's Action in a World Governed by Scientific Law* (Londres, 1959), pp. 69, 72.
7. Citado em Heisenberg, *Physics and Beyond*, pp. 82-3.
8. Citado em Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, ed. revista (Wheaton, Ill., 1989), p. 8.
9. McGrath, *The Twilight of Atheism*, pp. 96-7.
10. Bryan Magee, *Confessions of a Philosopher: A Journey through Western Philosophy* (Londres, 1997), p. 561.
11. Popper, *Unended Quest*, p. 145; Vernon, *After Atheism*, p. 160.
12. Albert Einstein, "Strange is Our Situation Here on Earth", em Pelikan, *Modern Religious Thought*, p. 225.
13. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 189.
14. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*.
15. Ayer, *Language, Truth and Logic*, pp. 152-3.
16. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, pp. 20-32.
17. Atos dos Apóstolos 2, 1-6.
18. Cox, *Fire from Heaven*, pp. 48-74.
19. Romanos 8, 26.
20. Cox, *Fire from Heaven*, pp. 57, 69-71.
21. Turner, *The Darkness of God*, pp. 260-2.
22. A. C. Dixon, *The King's Business*, 40, 1922.
23. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford e Nova York, 1995), pp. 115-7; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., e Londres, 1992); Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 141-4, 150, 157, 207-10.
24. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 90-2.
25. Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, p. 85.
26. Ver meu livro *Em nome de Deus* (trad. Hildegard Feist, São Paulo, 2001).
27. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 147-8.
28. Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, p. 86.
29. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 147-8.
30. *The King's Business*, 19, 1918.

31. *The Watchtower Examiner*, julho de 1920; Fuller, *Naming the Antichrist*, p. 120.

32. Nancy T. Ammerman, “North American Protestant Fundamentalism”, em Marty e Appleby, *Fundamentalisms Observed*, p. 26; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 169-83; Numbers, *The Creationists*, pp. 41-4; Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, pp. 107-8.

33. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 184-9; Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, pp. 117-35; Numbers, *The Creationists*, pp. 98-103; Laurence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, pp. 160-3.

34. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 187-8.

35. *Ibid.*

36. Laurence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, pp. 161-3.

37. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pp. 211-9; Bauman, *Modernity and the Holocaust*; Steiner, *In Bluebeard's Castle*, pp. 36-48; Rubenstein, *After Auschwitz*.

38. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 77-92.

39. Rubenstein, *After Auschwitz*, pp. 12-42.

40. Steiner, *In Bluebeard's Castle*, pp. 36-42.

41. *Ibid.*, p. 46.

42. *Ibid.*, pp. 47-8.

43. Elie Wiesel, *Night*, trad. Stella Rodway (Harmondsworth, 1981), p. 45.

44. *Ibid.*, pp. 76-7.

45. Rubenstein, *After Auschwitz*, *passim*.

46. Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, p. 56.

47. *Ibid.*, p. 53.

48. Maurice Drury, “Conversations with Wittgenstein”, em Rhees, Ludwig Wittgenstein, p. 117.

49. *Ibid.*, p. 123.

50. Maurice Drury, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”, *ibid.*, p. 101.

51. *Ibid.*

52. Drury, “Conversations with Wittgenstein”, *op. cit.*, p. 129.

53. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Londres, 1990), p. 410.

54. Martin Heidegger, “Only a God Can Save Us”, *Der Spiegel*, 23, 1976.

55. Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology", em Hans Werner Bartsch, ed., *Kerygma and Myth*, 2 vols. (Londres, 1964), p. 36.
56. *Ibid.*, p. 11.
57. Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, 2, p. 239.
58. Bultmann, *Jesus and the Word*, p. 103.
59. Tillich, *Theology of Culture*, p. 129.
60. Tillich, *A History of Christian Thought*, p. 264.
61. Tillich, *Systematic Theology*, I, p. 205.
62. D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern*, p. 88.
63. Tillich, *The Courage to Be*, p. 183. Grifo de Tillich.
64. Karl Rahner, "What Is a Dogmatic Statement?", em Rahner, *Theological Investigations V*, pp. 18-9.
65. Polanyi, *Knowing and Being*, p. 144.
66. *Ibid.*, p. 148.
67. Louth, *Discerning the Mystery*, pp. 64-5.
68. *Ibid.*, pp. 67-8.
69. Marcel, *Being and Having*, p. 101.
70. *Ibid.*, p. 127. Grifo do autor.
71. *Ibid.*, p. 128.
72. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (Paris, 1942), p. 168.

12. A MORTE DE DEUS?

1. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain*.
2. Toulmin, *Cosmopolis*, pp. 172-81; K. Jenkins, ed., *The Postmodern History Reader* (Londres, 1997), pp. 3-5.
3. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 28; Karl Rahner, entrevista a Gwendoline Jancyk, *France Catholique*, 12 de junho de 1981.
4. Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass., 2000), p. 46.
5. Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, p. 138.
6. Discorri sobre o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo mais a fundo em *Em nome de Deus* (trad. Hildegard Feist, São Paulo, 2001).
7. Afghani conheceu o lado sombrio do imperialismo ocidental na Índia.
8. Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", em Keddie, *Religion and Politics in Iran*, pp. 58-9.

9. Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (Londres, 1969), pp. 152-61.
10. Yvonne Hadad, "Sayid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", em Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, p. 70.
11. Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", em Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, pp. 99-133.
12. Alcorão 2, 256. O texto em árabe é muito forte: "La ikra fi'l-din".
13. Qutb, *Milestones*, p. 90.
14. Khomeini, *Islam and Revolution*, p. 28.
15. Entrevista a Scott McConnell, "The Logic of Suicide Terrorism", *The American Conservative*, 18 de julho de 2005; Esposito e Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, p. 77.
16. Alcorão 5, 32.
17. Esposito e Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, p. 80.
18. *Ibid.*, pp. 86-7.
19. *Ibid.*, p. 97.
20. Monod, *Chance and Necessity*, pp. 160-80.
21. Dawkins, *Deus, um delírio*, p. 248.
22. Harris, *A morte da fé*; Harris, *Carta a uma nação cristã*; Hitchens, *God Is Not Great*.
23. Gould, *Rocks of Ages*, p. 6.
24. *Ibid.*, p. 7.
25. *Ibid.*, pp. 58-9.
26. Haught, *God and the New Atheism*; McGrath, *Dawkins' God*; Cornwell, *Darwin's Angel*.
27. Harris, *A morte da fé*, p. 38.
28. Hitchens, *God Is Not Great*, p. 120.
29. Dawkins, *Deus, um delírio*, pp. 305-50.
30. Daniel Dennett, "Atheism and Evolution", em Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, p. 137.
31. Dawkins, *Deus, um delírio*, p. 56. Grifo de Dawkins.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, pp. 56-94; Haught, *God and the New Atheism*, pp. 41-4.
34. Harris, *A morte da fé*, pp. 65-83.
35. *Ibid.*, p. 83.
36. *Ibid.*, p. 50.
37. Dawkins, *Deus, um delírio*, p. 392.

38. Harris, *A morte da fé*, p. 14.
39. Harris, *Carta a uma nação cristã*, p. 81. Grifo de Harris.
40. Dawkins, *Deus, um delírio*, p. 24.
41. Haught, *God and the New Atheism*, p. 63.
42. Dawkins, *Deus, um delírio*, p. 288.
43. McGrath, *The Twilight of Atheism*, p. 93.
44. Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning* (Londres, 1992), p. 176.
45. Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Mind and the Laws of Physics* (Oxford, 1989), p. 421.
46. Haught, *God and the New Atheism*, pp. 44-9.
47. Bellah, *Beyond Belief*, p. 254.
48. Steiner, *Is Science Nearing Its Limits?*, p. xxii.
49. *Ibid.*, pp. xii-xiii.
50. Vernon, *After Atheism*, pp. 49-51.
51. *Ibid.*, pp. 45-7.
52. Paul Davies, em entrevista a Bel Mooney, em Mooney, ed., *Devout Sceptics* (Londres, 2003), p. 57.
53. Paul Davies, *God and the New Physics*, p. ix.
54. Derrida, *Of Grammatology*, p. 323.
55. Vattimo, "Towards a Non-Religious Christianity", em Caputo e Vattimo, *After the Death of God*, p. 43.
56. *Ibid.*
57. Vattimo, *After Christianity*, p. 17.
58. Vattimo, *The Transparent Society*, pp. 2-9.
59. Vattimo, "Towards a Non-Religious Christianity", *op. cit.*, p. 45. Vattimo se refere ao hino latino "Ubi caritas et amor, Deus ibi est".
60. John D. Caputo, "Atheism, A/theology and the Postmodern Condition", em Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, p. 277.
61. Caputo, *On Religion*, p. 60.
62. *Ibid.*, p. 61.
63. *Ibid.*, p. 63.
64. John D. Caputo, "Spectral Hermeneutics, on the Weakness of God and the Theology of the Event", em Caputo e Vattimo, *After the Death of God*, pp. 57-9.
65. Caputo, "The Power of the Powerless", *ibid.*, pp. 115-6.
66. Caputo, *On Religion*, p. 115.

67. Caputo, "Spectral Hermeneutics", *op. cit.*, p. 47.
68. Caputo, "Power of the Powerless", *op. cit.*, p. 147.
69. Caputo, "Atheism, A/theology", *op. cit.*, p. 283.

EPÍLOGO

1. Baggini, *Atheism*, p. 106.
2. Smart e Haldane, *Atheism and Theism*.
3. Peter Berger, *A Rumour of Angels* (Londres, 1970), p. 58; cf. Macquarrie, *Thinking About God*, p. 54.
4. *Shorter Oxford English Dictionary* (Oxford, 1968).
5. Charles Webster, "Puritanism, Separatism and Science", em Lindberg e Numbers, *God and Nature*, pp. 192-217.
6. William B. Ashworth Jr., "Catholicism and Early Modern Science", *ibid.*, pp. 154-60.
7. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, pp. 114-5.
8. Xunzi, "O livro de mestre Xan", 21:34-9, em Burton Watson, ed. e trad., *Xunzi, Basic Writings* (Nova York, 2003).
9. *Anguttara Nikaya* 4:36. Tradução minha.

Glossário

agnosticismo (derivado do latim *agnosco*: “não sei”): recusa a suspender a crença numa doutrina, ensinamento ou ideia que não pode ser provada.

ahimsa (sânscrito): inocuidade, não violência.

alegoria (grego: *allegoria*): discurso que descreve uma coisa sob a aparência de outra.

anagógico (derivado do grego): refere-se ao significado místico ou escatológico de um texto bíblico.

apofático (grego): sem palavras, silencioso.

apokalypsis (grego): apocalipse; literalmente, revelação; verdade eterna ou antiga que permaneceu escondida e, de repente, se manifesta com clareza; usado geralmente no sentido de revelação sobre o fim dos tempos.

apologia (latim): explicação racional.

arché (grego): o começo, a substância original do universo.

arquétipo (derivado do grego): modelo original ou paradigma. Termo relacionado com a filosofia perene, para a qual cada objeto ou experiência terrena constitui uma réplica, uma pálida sombra de uma realidade mais poderosa e mais rica do mundo celestial. Na religião antiga, o retorno à realidade arquetípica equivalia à realização da pessoa ou do objeto, que, assim, alcançava uma existência mais plena.

ataraxia (grego): imperturbabilidade perante a dor.

ateísmo: hoje, denota negação absoluta da existência de Deus; até o século XIX, porém, comumente era um termo ofensivo, e praticamente ninguém se declarava ateu. Antes dessa época, em geral significava “falsa crença”. Aplicava-se a um estilo de vida, uma ideia ou uma forma de religião que as pessoas desaprovavam.

atman (sânscrito): o eu imortal e eterno que os iogas e os sábios dos Upanishads buscam e que é identificado com o brahman.

atomismo (derivado do grego): teoria científica elaborada pelo físico grego Demócrito (c. 466-370 a.C.), que acreditava que a matéria-prima do universo consiste em inúmeras partículas (átomos) minúsculas e indivisíveis que giram eternamente no espaço vazio. Periodicamente, os átomos colidem entre si, juntam-se e formam os objetos de nosso mundo. Por fim, esses objetos se desintegram, e os átomos que os compõem voltam a se movimentar no vazio até formar a combinação seguinte. Essa teoria foi retomada por filósofos europeus durante a Revolução Científica do século XVII.

atopos (grego): inclassificável, atípico, fora da norma, extraordinário.

avatar (sânscrito: avatara): descida, manifestação, a aparência terrena de um deus, uma encarnação do divino.

ayah (árabe); plural **ayat**: sinal, símbolo, parábola. O Alcorão distingue entre a realidade absoluta de Deus e os sinais ou manifestações de Deus que vemos no mundo. Os muçulmanos devem contemplar os maravilhosos sinais da benevolência e da generosidade divinas no mundo natural. O Alcorão também é um simbolodo divino, e cada um de seus versículos é um ayah, um lembrete de que só podemos falar de Deus por meio de sinais e símbolos. As grandes imagens do Alcorão, como a Criação, o Juízo Final ou o Paraíso, também são ayat, símbolos que nos dão a conhecer uma realidade inexprimível.

Bavli: ver Talmude.

brahman (sânscrito): o Todo, o conjunto da realidade, a essência da existência, a base de tudo que existe, o Ser em si, a força que une o cosmo e lhe permite crescer e desenvolver-se. A realidade suprema da religião védica.

brahmodya (sânscrito): competição ritual. Os concorrentes tentavam encontrar uma fórmula que expressasse a misteriosa e inefável realidade do brahman. A competição sempre terminava no silêncio, os concorrentes reduzidos ao assombro sem palavras. No silêncio, sentiam a presença do brahman.

bricolagem: termo do design moderno referente ao processo de criação de algo novo com materiais velhos disponíveis. Aplicado analogicamente à transmissão da tradição, refere-se ao hábito pré-moderno de dar uma interpretação inteiramente nova a textos antigos, a fim de adequá-los às necessidades do momento e de determinado grupo de estudantes. Quando havia pouco material escrito, esse era um método reconhecido de levar adiante uma tradição. Era usado não só por mestres religiosos, mas também por filósofos helenísticos.

Buda (do sânscrito Buddha): pessoa iluminada ou “desperta”.

buddhi (sânscrito): o intelecto, a categoria máxima da mente humana, a única parte da pessoa humana capaz de refletir a realidade última. Semelhante ao *intellectus* latino.

Cabala (do hebraico Kabbalah): tradição herdada; a tradição mística do judaísmo.

Christos (grego): Cristo; tradução do hebraico messhiach.

coincidentia oppositorum (latim): a coincidência dos opostos, a experiência extática de uma unidade que está além das aparentes contradições da vida terrena.

compaixão (derivado do grego e do latim): capacidade de sentir com o outro, empatia, solidariedade. Não significa piedade, pena. É considerada a maior das virtudes em todas as grandes tradições religiosas; é a prova da verdadeira experiência religiosa e um dos principais meios de experimentar o sagrado. Todas as tradições também nos dizem que não devemos restringir nossa benevolência a nosso grupo, mas devemos ter preocupação com todos, respeitar o estranho, amar até nossos inimigos.

cosmologia (derivado do grego): literalmente, discurso sobre o cosmo; história da criação.

credo (latim); infinitivo *credere*: hoje, é geralmente traduzido como *creio* e *crer*, respectivamente. Mas essa é uma evolução relativamente recente (cf. *crença*). *Credo* deriva de *cor do*: dou o coração. Na origem, significava *confiança*, *dedicação*, *compromisso*, *envolvimento*. Quando traduziu a Bíblia para o latim, no século IV, São Jerônimo usou *credo* como equivalente de *pisteuo*.

crença: originalmente no inglês médio, o verbo *bileven* significava *amar*, *prezar*, *querer bem*; o substantivo *bileve* significava *lealdade*, *confiança*, *dedicação*, *compromisso*. Tinha relação com o alemão *liebe*, *amado*, e o latim *libido*, *desejo*. Nas versões inglesas da Bíblia, os tradutores usaram essas palavras como equivalentes ao grego *pistis*, *pisteuo*, e ao latim *fides*, *credo*. Assim, *crença* se tornou equivalente a *fé*. Mas o termo começou a mudar de significado no final do século XVII, quando passou a designar *anuência intelectual* a uma *proposição específica*, a *determinado ensinamento*, *opinião* ou *doutrina*. Nesse sentido moderno, foi usada primeiramente por filósofos e cientistas, e só no século XIX o novo uso se difundiu no contexto religioso.

Dao (chinês): o Caminho, o rumo correto. Muitos rituais chineses tinham por objetivo assegurar que os assuntos humanos estivessem em sintonia com o Caminho do Céu — ou, podemos dizer, com o Ser. Na tradição conhecida como *daoísmo*, tornou-se a realidade última, indescritível e impessoal; a fonte da qual deriva toda aparência; o

produtor não produzido de tudo que existe, que garante a estabilidade e a ordem do mundo.

demiourgos (grego): artífice. O Deus criador do diálogo *Timeu*, de Platão, que transformou matérias-primas do universo num cosmo ordenado, em consonância com as formas eternas.

Deus Alto: divindade suprema, adorada na remota Antiguidade e ainda lembrada em comunidades indígenas atuais, que teria criado o mundo sozinha; era tão elevada que não tinha culto e pouco a pouco desapareceu do coração e da mente de seus adoradores, geralmente, sendo substituída por divindades mais imediatas e dinâmicas.

Deus Céu: ver Deus Alto.

deva (sânscrito); plural devas: os reluzentes, os deuses dos árias védicos. Como todos os deuses do mundo antigo, não eram onipotentes, nem oniscientes; eram animados pelo mesmo Espírito que animava todas as outras criaturas — homens, mulheres, animais, plantas, pedras, estrelas — e estavam submetidos à ordem sagrada do universo, como tudo e todo o mais. Eram uma espécie superior de ser, porque eram imortais, da mesma forma como os animais têm mais ser que as plantas. Mas não eram sobrenaturais no sentido atual da palavra, porque simplesmente faziam parte do cosmo.

dialética (derivado do grego): a arte de examinar criticamente a verdade de uma opinião ou afirmação; às vezes, aplica-se a um processo mental pelo qual as contradições se incorporam a uma verdade maior que as transcende.

din (árabe): religião, estilo de vida.

dogma (grego): os padres gregos distinguiam entre esse ensinamento e *kerygma*, a mensagem pública do Evangelho, claramente explicável e aberta. Verbalmente inexprimível, o dogma podia ser sugerido e intuído nos gestos simbólicos da liturgia e na contemplação silenciosa, apofática. Só era compreensível após anos de participação no ritual e na liturgia; representava a tradição tácita da Igreja, que não era fixa ou estática, mas mudava à medida que os fiéis aprofundavam seu entendimento da verdade revelada.

dynamis (grego): os poderes de Deus; termo usado pelos gregos para denotar a atividade de Deus no mundo, que era muito diferente da indescritível e incognoscível essência (*ousia*) divina.

Ein Sof (hebraico): sem fim. A essência inacessível e incognoscível de Deus na Cabala.

ekstasis (grego): êxtase; literalmente, sair de si; ir além do eu; transcender a experiência normal.

ellu (acádio): santidade; literalmente, limpeza; brilho; luminosidade; relacionado com o hebraico Elohim. Os deuses não eram a fonte dessa santidade, mas apenas participavam dela em alto grau; eram chamados de santos.

Elohim (hebraico): termo que indica o Deus da Bíblia; traduzido em geral como Deus, refere-se, mais exatamente, a tudo que os deuses significam para os seres humanos.

encarnação (derivado do latim): incorporação do divino em forma humana; cf. avatar.

energeiai (grego): energias; termo usado para distinguir as atividades ou manifestações de Deus no mundo, pelas quais podemos vislumbrar alguma coisa do divino, inacessível de outro modo. Como dynamis, o termo é empregado para distinguir entre a concepção humana de Deus e a inefável e desconhecida realidade. Para os padres gregos, o Logos e o Espírito Santo eram as energeiai que, por assim dizer, traduziram o divino em termos que, em certa medida, os humanos conseguiam entender.

Enuma Elish: a epopeia babilônica que relata a criação do mundo, entoada no templo de Esagila, durante as celebrações do Ano-Novo.

escatologia (derivado do grego eschaton: fim): o estudo do fim dos tempos.

Espírito Santo: tradução do hebraico ruach: espírito; termo usado pelos rabinos, geralmente intercambiável com Shekhinah, para indicar a presença de Deus na Terra; distinto de Deus, a essência da divindade que excede o entendimento ou a experiência humana. Os primeiros judeus cristãos usavam o termo para denotar a presença imanente dentro deles que os dotava de poderosa energia e lhes permitia entender o significado mais profundo da missão de Jesus.

evangelho (do grego evangelion): boa-nova; a proclamação da Igreja primitiva.

ex nihilo (latim): a partir do nada; expressão usada para distinguir a nova doutrina da criação que surgiu na cristandade, no século IV, segundo a qual Deus criou o mundo a partir do nada absoluto. Essa cosmologia era desconhecida na Antiguidade. Até então os deuses eram vistos como seres criados; só podiam assistir a um processo de criação que já estava em andamento e, por assim dizer, trabalhar matérias-primas existentes e concluir o universo.

exegese (derivado do grego): guiar, conduzir, a arte de interpretar e explicar as escrituras.

falsafah (árabe): filosofia; tentativa de cientistas muçulmanos chamados faylasufs (filósofos) para interpretar o islamismo em termos do antigo racionalismo grego.

fê: confiança, lealdade; tradução do latim *fides* (lealdade, fidelidade) e do grego *pistis*. Na origem, não significava aceitação de uma teologia ortodoxa. Ver crença.

Golah (hebraico) a comunidade de repatriados na Judeia.

goyim (hebraico): as nações estrangeiras; não judeus; traduzido para o latim como *gentes* — donde *gentios*, em português.

halakah (hebraico): código legal rabínico.

hasid; plural *hasidim*: judeu devoto, homem santo.

hesychia (grego); *hesicasta*: tranquilidade interior, silêncio interior; espiritualidade apofática, contemplativa, que despojava a mente de ideias teológicas e tentava elevar-se acima de palavras, conceitos e sensações.

hilm (árabe): indulgência; misericórdia, paciência, tranquilidade.

hipótese (derivado do grego): proposição apresentada como base para uma discussão; suposição ou conjectura que explica fatos conhecidos e serve como ponto de partida para uma investigação que pode ou não resultar em provas.

hypostasis (grego); plural *hypostases*: no contexto secular, designa a expressão exterior da natureza interior de uma pessoa; objeto ou pessoa vistos de fora; os gregos usavam o termo para designar as manifestações exteriores do Deus desconhecido como *Logos* e *Espírito Santo*.

idolatria: adoração ou veneração de uma realidade humana ou criada pelo homem, em lugar do Deus transcendente.

ilam (acádio): divindade; na Mesopotâmia, força radiante que estava além dos deuses e transcendia qualquer divindade específica; realidade fundamental que não podia estar presa a uma forma distinta; os deuses não eram a fonte de *ilam*, mas, como todas as outras criaturas, participavam dessa santidade.

iman (árabe): traduzido como *fê*, mas não significa crença, no sentido moderno. Os *mu'min*, fiéis (geralmente traduzido como *crentes*), são aqueles que vivem em conformidade com o ideal muçulmano, rezam com frequência, dão esmolas, ajudam os pobres, realizam atos de justiça e libertam seus escravos.

intellectus (latim): intelecto, a parte mais refinada da racionalidade, em que a razão, levada ao extremo, subverte-se e experimenta o divino. Semelhante a *buddhi*.

ioga (derivado do sânscrito): jugo; jugo dos poderes da mente para chegar à iluminação. A disciplina de meditação concebida para eliminar o egoísmo que nos impede de alcançar o *nirvana* e a iluminação.

islam (árabe): submissão existencial de todo o ser a Deus.

jahiliyyah (árabe): tradicionalmente, traduzido como *era da ignorância* e usado para designar o período pré-islâmico na Arábia; nas traduções do Alcorão, o

substantivo jahil e o adjetivo jahili, geralmente, dão lugar a descrença e descrente, o que não é exato. Nas fontes mais antigas, o significado primário é violento e explosivo, irascível, arrogante, chauvinista.

jihad (árabe): luta, esforço.

kaddosh (hebraico): santo; literalmente, diferente, outro.

kafir (árabe); plural kafirun: tradicionalmente, traduzido como descrente, mais exatamente, aplica-se ao indivíduo que rejeita Deus com ingratidão, de maneira rude e agressiva; que se recusa a expressar em atos de benevolência e generosidade sua crença na criação do mundo por Deus; que acumula riquezas para si mesmo; que não cuida dos pobres e desvalidos. Kufr não é descrença, mas ingratidão e insolência.

kenosis (grego): esvaziamento, o esvaziamento do eu, a eliminação do egoísmo.

kerygma (grego): o ensinamento público da Igreja, que, ao contrário do dogma, pode ser expresso clara e racionalmente e compreendido por quem não participa nos rituais e nas práticas éticas do cristianismo.

lectio divina (latim): estudo sagrado; a prática monástica de ler as Escrituras lentamente, meditando sobre o texto, identificando-se com a ação e experimentando momentos de êxtase.

logos (grego): discurso do diálogo; pensamento racional, lógico e científico. Entre os antigos filósofos gregos, logos designa o modo de pensar pragmático e acurado, distinto de mythos. Entre os estoicos, refere-se aos processos subjacentes racionais e dominantes da natureza, também chamados de Deus ou Espírito. Os cristãos identificam o Logos com a sabedoria de Deus, que dá origem a tudo e proporciona aos humanos vislumbres do divino através da história. No prólogo de seu evangelho, São João afirma que o Logos se fez carne na pessoa de Jesus. Com o desenvolvimento da teologia cristã, o Logos se tornaria uma das hypostases, prosopoi, dynamis e energeiai de Deus, que, sem isso, seria desconhecido e incognoscível.

Messias: derivado do hebraico messhiach: ungido; originalmente, designava o rei de Israel, que era ungido na cerimônia de coroação e adquiria uma proximidade especial, cúltica, com Deus; tornava-se um “filho de Deus” e tinha uma missão divina específica. Sacerdotes e profetas também recebiam esse título, que indicava seu mandato especial e sua proximidade com Javé. Na época de Jesus, alguns judeus aguardavam com ansiedade a chegada de um redentor, possivelmente, um rei da linhagem de Davi, que inauguraria o Reino de Deus, uma era de justiça e paz.

midrash (hebraico): exegese judaica; derivado do verbo darash, estudar, investigar, pesquisar. A interpretação judaica sempre teve uma conotação de busca por

algo novo, de investigação e expectativa; a investigação de alguma coisa que não se evidencia de imediato.

miqra (hebraico): chamado à ação; nome que os primeiros rabinos davam às Escrituras.

Mishnah (hebraico): literalmente, aprender por repetição; escritura judaica elaborada entre 135 e 200 d.C., reunindo tradições orais e dispositivos legais dos rabinos.

monoteísmo: forma de religião que tem um único deus como principal símbolo do divino.

muçulmano (derivado do árabe muslim): homem ou mulher que se submete a Deus, praticando islam.

musterion (grego): mistério; relacionado com o verbo muein, fechar os olhos ou a boca, refere-se a uma realidade obscura, invisível ao olhar comum, inacessível à linguagem. Também está relacionado com myein: iniciar, e myesis: iniciação. Daí os cultos de mistério que se desenvolveram no mundo grego, notadamente em Elêusis, durante o século VI a.C.; ritos secretos que proporcionavam aos participantes uma poderosa experiência do sagrado. Mais tarde, os cristãos gregos aplicavam o termo musterion às iniciações do batismo e da eucaristia. A exegese, busca do significado oculto das Escrituras, também era um musterion, um processo de iniciação transformador. Portanto, musterion não era algo que se devia pensar e acreditar (no sentido moderno), mas algo que se fazia. Isso era particularmente evidente no dogma da Trindade, que não era apenas uma formulação doutrinal, mas um exercício de meditação.

mystes (grego); plural mystai: iniciado; alguém que participa de um mistério (musterion).

mythos (grego); plural mythoi: mito; relato que não pretende ser histórico ou factual, mas expressa o significado de um acontecimento ou de uma narrativa e contém sua dimensão atemporal, eterna. Pode-se definir mito como algo que, em algum sentido, ocorreu uma vez, mas também acontece todo o tempo. Também se pode ver o mito como uma forma primitiva de psicologia, descrevendo o mundo labiríntico e obscuro da psique. Derivado do verbo muein, fechar os olhos ou a boca, está relacionado com mistério e misticismo e tem conotações de escuridão e silêncio. Refere-se a experiências e convicções que não são facilmente verbalizáveis, escapam à clareza do logos e são diferentes do discurso e dos hábitos mentais relacionados com a realidade cotidiana.

nirvana (sânscrito): extinção, apagamento; no budismo, a extinção do eu, que proporciona iluminação e liberta da dor e do sofrimento; um sagrado refúgio de paz descoberto nas profundezas do eu; uma realidade indefinível, porque não corresponde a nenhum conceito e é incompreensível para quem ainda está preso nas armadilhas do egoísmo.

nous (grego): mente.

ontos (grego): ser, natureza. Daí a prova ontológica de santo Anselmo, que parte de um exame da natureza humana e da natureza do divino para chegar à realidade de Deus.

ortodoxo, ortodoxia (derivado do grego): ensinamento correto.

otiosus (latim): inútil, supérfluo.

ousia (grego): essência; natureza; o que faz uma coisa ser o que é; pessoa ou objeto vistos a partir de dentro; aplicado ao que chamamos de Deus, o termo denota a essência, natureza ou substância divina, que sempre escapa a nosso entendimento ou a nossa experiência. Os rabinos diziam que nem sequer é mencionado na Bíblia ou no Talmude.

Palavra: ver Sabedoria; Logos.

Pentateuco (derivado do grego): os cinco primeiros livros da Bíblia, também chamados de Torá: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

persona (latim); plural *personae*: máscara, rosto; tradução do grego *prosopon*: a máscara usada pelo ator para a plateia poder reconhecer sua personagem e ouvir bem sua voz (o som [*sonus*] era amplificado, como se passasse por [*per*] ela). Daí as hypostases da Trindade serem chamadas de as três pessoas divinas.

peshet (hebraico): decifração; forma de exegese usada pela seita de Qumran e pelos primeiros cristãos, que viam as Escrituras como um código referente à sua própria comunidade no fim dos tempos.

philosophia (grego): amor à sabedoria (*sophia*).

physikoi (grego): os naturalistas de Mileto e Eleia, que adotaram uma visão do cosmo puramente física e material e estabeleceram as bases da ciência ocidental.

pistis (grego); forma verbal *pisteuo*: confiança, lealdade, dedicação; geralmente traduzido como fé.

polis (grego): a cidade-estado dos gregos.

prosopon (grego); plural *prosopoi*: rosto, máscara; também designa expressão facial que revela pensamentos íntimos ou papel que alguém decide representar na vida ou no teatro. Usado com frequência pelos padres gregos como alternativa para *hypostasis*.

Purusha (sânscrito): pessoa; inicialmente, o termo se aplicava à Pessoa humana primordial, que se deixou sacrificar pelos deuses para dar origem ao mundo.

ren (chinês): originalmente, ser humano. Confúcio deu ao termo um novo significado, mas se recusou a defini-lo, porque transcendia todas as categorias intelectuais de sua época. Era um valor transcendente, o bem supremo. Ren sempre estaria associado ao conceito de humanidade e foi traduzido como humanidade de coração. Confucionistas posteriores o equiparam a benevolência ou compaixão.

revelação (derivado do latim): tradução latina de apokalypsis. Não consistia num conjunto de verdades, doutrinas ou proposições inalteráveis, mas num processo em andamento que dependia da inventividade humana.

Rig Veda (sânscrito): Conhecimento em verso; a parte mais sagrada das escrituras védicas dos arianos, composta de mais de mil hinos de inspiração divina.

rishi (sânscrito): vidente; o termo se aplicava aos poetas de inspiração divina do Rig Veda; também visionário, místico ou sábio.

Sabedoria (tradução do hebraico Hokhmah): no livro dos Provérbios, personificação do plano divino que governa o universo; plano da criação; posteriormente identificada, no Eclesiástico, com a Torá, a suprema sabedoria; e a Palavra divina que deu origem ao mundo. Um modo de descrever a atividade de Deus no mundo perceptível aos seres humanos, em oposição à realidade inacessível.

secundum imaginationem (latim): de acordo com a imaginação; ideia apresentada hipoteticamente.

sefer torah (hebraico): o pergaminho da lei descoberto no século VII a.C., na época de Josias, por reformadores que o apresentaram como o documento entregue a Moisés no monte Sinai.

Ser: a energia fundamental que sustenta e anima tudo que existe; não confundir com um ser, que é uma manifestação finita, particular e limitada do Ser em si.

shalom (hebraico): em geral, traduzido como paz; mais precisamente, inteireza; completude.

Shekhinah (hebraico): do verbo hebraico shakan, armar a tenda; termo rabínico para a presença de Deus na Terra, distinguindo a experiência humana de Deus da inefável realidade. Originalmente, a Shekhinah, a Presença Divina, ficava no Santo dos Santos, no templo de Jerusalém; após a destruição do templo, em 70 d.C., os rabinos ensinavam os judeus a sentirem a Shekhinah, quando dois ou três deles se reuniam para estudar a Torá. Os judeus cristãos sentiam a Shekhinah na pessoa de Jesus, quando se reuniam para estudar as Escrituras e na eucaristia.

símbolo (derivado do grego): objeto material, pessoa, ícone ou ideia que representa algo imaterial. O grego symbolon sugere algo que é juntado. Nunca experimentamos a realidade incognoscível que chamamos de Deus diretamente, mas sempre num objeto terreno, como uma pessoa, um texto, um código legal, uma montanha, um templo, uma ideia ou uma doutrina. Os credos da Igreja eram originalmente chamados de símbolos. No mundo pré-moderno, o símbolo terreno e a realidade que ele apontava eram vistos como inseparáveis. Tinham realmente sido juntados e misturados, como gim e tônica num coquetel. No século XVI, porém, prevalecendo a busca científica de precisão e univocidade, passou-se a distinguir o símbolo da realidade transcendente que ele apontava. Assim, os reformadores protestantes diziam que a eucaristia era apenas um símbolo. Os deuses e devas eram símbolos da realidade transcendente do Ser. A ideia de Deus também era um símbolo, dirigindo nossa atenção para uma realidade transcendente, além de si mesma.

Talmude (hebraico): ensinamento, estudo; o termo se refere a duas escrituras: o Talmude de Jerusalém, concluído no início do século V d.C.; e o Bavli, o Talmude da Babilônia, concluído no século VI d.C. Ambos assumiram a forma de uma gemara (comentário) sobre a Mishnah.

theoria (grego): contemplação; no Ocidente moderno, teoria é um constructo mental; hipótese.

Torah (hebraico): ensinamento; geralmente, traduzido como lei; na Bíblia, a palavra torah incluía a orientação divina percebida no mundo e as palavras que Deus usou para formulá-la. Assim, a Torá geralmente se refere ao Pentateuco, o primeiro dos cinco livros bíblicos, que contém histórias sobre a orientação e o amor de Deus. Mais tarde, a Torá foi relacionada com a Sabedoria e a Palavra de Deus, que deram origem ao mundo e se tornaram sinônimo de supremo conhecimento e bondade transcendente.

transcendência, adj. transcendente (derivado do latim): o que sobe além da realidade conhecida e não pode ser classificado.

ummah (árabe): a comunidade muçulmana.

unívoco (derivado do latim): com um só sentido; designa proposição que tem um único significado; palavra que não é ambígua.

Upanishads (sânscrito): sentar-se perto de; textos esotéricos, reverenciados como a culminância dos Vedas. Treze Upanishads clássicos foram compostos entre os séculos VII e II a.C.

Veda (sânscrito): conhecimento; o termo é usado para designar a vasta literatura sacra dos árias indianos.

zannah (árabe): adivinhação, conjectura; usado no Alcorão para designar especulação teológica que não leva a nada e causa dissensões.

zigurate (derivado do acádio): torre-templo construída pelos sumérios numa forma encontrada em outros lugares do mundo; grandes escadas de pedra que homens e mulheres podiam subir para avistar-se com seus deuses.

Bibliografia selecionada

- ABELSON, J. *The Immanence of God in Rabbinical Literature*. Londres, 1912.
- AGOSTINHO. *The Confessions*. Trad. Philip Burton; introd. Robin Lane Fox. Londres, 2007.
- _____. *On Christian Doctrine*. Trad. e ed. D. W. Robertson. Indianápolis, 1958.
- _____. *The Trinity*, ed. e trad. Edmond Hill. Nova York, 1994.
- AKENSON, Donald Harman. *Surpassing Wonder: The Invention of the Bible and the Talmuds*. Nova York, San Diego e Londres, 1998.
- ALTER, Robert e Frank Kermode (eds.). *The Literary Guide to the Bible*. Londres, 1987.
- ALTIZER, Thomas J. *The Gospel of Christian Atheism*. Filadélfia, 1966.
- _____; HAMILTON, William. *Radical Theology and the Death of God*. Nova York e Londres, 1966.
- ANÔNIMO. *The Cloud of Unknowing*. Trad. Clifton Wolters. Harmondsworth, 1980.
- ANSELMO de Cantuária. *The Prayers and Meditations of Saint Anselm, With the Proslogion*. Trad. e introd. Benedicta Ward; prefácio R. W. Southern. Londres, 1973.
- ARISTÓTELES, *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. Nova York, 2001.
- ATRAN, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Nova York e Oxford, 2002.
- AYER, A. J. *The Central Questions of Philosophy*. Londres, 1973.
- _____. *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth, 1974.
- BAGGINI, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford, 2003.

BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord, a Theological Aesthetics: The Realm of Metaphysics in the Middle Ages*. Trad. Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeill CRV, John Saward e Rowan Williams. Edimburgo, 1991.

BARBOUR, Ian. *Religion in an Age of Science*. San Francisco, 1990.

BARKER, Margaret. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. Londres, 1991.

BARNES, Jonathan. Trad. e ed. *Early Greek Philosophy*. Londres, 1987.

BASÍLIO de Cesareia. *On the Holy Spirit*. Ed. C. F. H. Johnston. Oxford, 1982.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, 1989.

BELKIN, Samuel. *In His Image; The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*. Londres, 1961.

BELLAH, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World*. Nova York, 1970.

BLOCH, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*. Cambridge, 1985.

BOAVENTURA (Giovanni di Fidanza). *The Works of Saint Bonaventure*, 2 vols. Ed. e trad. Philotheus Boehner e sr. M. Frances Laughlin SMIC. Nova York, 1956.

BOSSY, John. *Christianity in the West, 1400 to 1700*. Oxford e Nova York, 1985.

BOYER, Paul. *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. Londres, 2001.

BREUIL, abbé Henri. *Four Hundred Centuries of Cave Art*. Montignac, 1952.

BREWSTER, sir David. *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 2 vols. Edimburgo, 1885.

BROWN, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization, 1800-2000*. Londres, 2001.

BROWN, D. Mackenzie (ed.). *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*. Londres, 1965.

BUCKLEY, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven e Londres, 1987.

_____. *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Process of Modern Atheism*. New Haven e Londres, 2004.

BULTMANN, Rudolf. *The Theology of the New Testament*, 2 vols. Londres, 1952, 1955.

_____. *Jesus Christ and Mythology*. Nova York, 1958.

_____. *The Gospel of John*. Oxford, 1971.

_____. *Essays Philosophical and Theological*. Londres, 1955.

- _____. *Jesus and the Word*. Londres, 1958.
- BUREN, Paul van. *The Secular Meaning of the Gospel*. Londres, 1963.
- BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Trad. John Raffan. Cambridge, 1985.
- _____. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge e Londres, 1986.
- _____. *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Rites and Myth*. Trad. Peter Bing. Berkeley, Los Angeles e Londres, 1983.
- _____. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, Los Angeles, Londres e Cambridge, 1985.
- BUSHNELL, Horace. *God in Christ*. Hartford, 1849.
- BUTLER, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge e Londres, 1990.
- CAMERON, Euan (ed.). *Early Modern Europe*. Oxford, 1999.
- CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, 1949.
- _____. *Primitive Mythology, the Masks of God*, ed. revista. Nova York, 1988.
- _____. *Historical Atlas of World Mythologies*, 2 vols. Nova York, 1988.
- _____; MOYERS, Bill; *The Power of Myth*. Nova York, 1988.
- CAPUTO, John. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington, 1997.
- _____. *On Religion*. Londres, 2001.
- _____. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington, 2006.
- _____; VATTIMO, Gianni. *After the Death of God*. Ed. Jeffrey W. Robbins. Nova York, 2007.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment*. Princeton, 1951.
- CERTEAU, Michel de. *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Trad. Michael B. Smith. Chicago, 1992.
- CHADWICK, Owen. *The Victorian Church*, 2 vols. Londres, 1966.
- _____. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge, 1975.
- CLARK, J. C. *Meister Eckhart, an Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons*. Nova York, 1957.
- CLARKE, Samuel. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, 9^a ed. Londres, 1738.
- _____. *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Religion*, em Richard Watson

- (ed.). *A Collection of Theological Tracts*. Londres, 1785.
- CLEMENTS, R. E. *God and Temple*. Oxford, 1965.
- _____. (ed.). *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge, 1989.
- COAKLEY, Sarah (ed.). *Rethinking Gregory of Nyssa*. Oxford, 2003.
- COHEN, A. (ed.). *Everyman's Talmud*. Nova York, 1975.
- COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Londres, 1957.
- COLLINS, James. *God in Modern Philosophy*. Chicago, 1959.
- CONFÚCIO. *The Analects of Confucius*. Trad. Arthur Waley. Nova York, 1992.
- COPÉRNICO, Nicolau. *Nicholas Copernicus, on the Revolutions*. Trad. Edward Rosen. Varsóvia e Cracóvia, 1978.
- CORNWELL, John. *Darwin's Angel: An Angelic Response to "The God Delusion"*. Londres, 2007.
- COX, Harvey. *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Nova York, 1966.
- _____. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Nova York, 1995.
- CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge e Londres, 1973.
- _____. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore e Londres, 1998.
- CROSS, Richard. *Duns Scotus*. Oxford, 1999.
- CUPITT, Don. *Taking Leave of God*. Londres, 1980.
- _____. *Is Nothing Sacred?* Nova York, 2002.
- DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Oxford, 1986.
- _____. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, 1981.
- DARWIN, Francis. *The Life and Letters of Charles Darwin*, 2 vols. Nova York, 1911.
- DAVIES, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford, 1992.
- DAVIES, Oliver. *God Within*. Londres, 1988.
- _____. *Meister Eckhart: Mystical Theologian*. Londres, 1991.
- _____; TURNER, Denys (eds.). *Silence and the Word, Negative Theology and Incarnation*. Cambridge, 2002.
- DAVIES, Paul. *God and the New Physics*. Londres, 1984.

- _____. *Deus, um delírio*. São Paulo, 2007.
- DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo, 2008.
- _____. *River Out of Eden*. Londres, 2001.
- _____. *Deus, um delírio*. São Paulo, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *The Logic of Sense*. Trad. Mark Lester. Nova York, 1990.
- _____; GUITARRI, Felix. *What is Philosophy?*. Trad. Hugh Tomlinson e G. Burchill. Londres, 1994.
- DE LUBAC, Henri. *The Drama of Atheist Humanism*. Londres, 1949.
- DENNETT, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Nova York, 2006.
- DIONÍSIO o Areopagita. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Trad. Colm Luibheid e Paul Rorem. Mahwah e Londres, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Ed. e trad. Gayatri Spivak. Baltimore, 1997.
- _____. *Points... Interviews, 1974-94*. Ed. Elisabeth Weber; trad. Peggy Kamuf. Stanford, 1995.
- DESCARTES, René. *Key Philosophical Writings*. Trad. Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross; ed. e introd. Enrique Chavez-Arviso. Ware, 1997.
- _____. *Discourse on Method, Optics, Geometry and Meteorology*. Trad. Paul J. Olscamp. Indianápolis, 1965.
- DEVER, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids Cambridge, 2001.
- DEWEY, John. *Experience and Nature*. La Salle, 1971.
- DIDEROT, Denis. *Diderot's Early Philosophical Works*. Trad. e ed. Margaret Jourdain. Chicago, 1916.
- _____. *Diderot: Interpreter of Nature; Selected Writings*. Ed. J. Kemp. Nova York, 1963.
- DILLENBERGER, John. *Protestant Thought and Natural Science*. Nashville, 1960.
- DRAKE, Stillman (ed.). *Discoveries and Opinions of Galileo*. Garden City, 1957.
- DRAPER, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. Nova York, 1894.
- DUPRE, Louis; Don E. Saliers. *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. Londres e Nova York, 1989.
- DYSON, Freeman. *Disturbing the Universe*. Nova York, 1979.

ECKHART, Meister. *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Trad. e ed. Edmund Colledge e Bernard McGinn. Nova York, 1981.

_____. *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*. Ed. Bernard McGinn, Frank Tobin e Elvira Borgstadt. Nova Jersey, 1986.

EDWARDS, Jonathan. *The Great Awakening*. Ed. C. C. Goen. New Haven, 1972.

ELIADE, Mircea. *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. Trad. Willard J. Trask. Princeton, 1954.

_____. *Yoga, Immortality and Freedom*. Trad. Willard J. Trask. Londres, 1958.

_____. *Birth and Rebirth; The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*. Trad. Willard J. Trask. Nova York, 1958.

_____. *Patterns of Comparative Religion*. Trad. Rosemary Sheed. Londres, 1958.

ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Trad. Willard J. Trask. Nova York, 1959.

_____. *Myths, Dreams and Mysteries; The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Trad. Philip Mairet. Londres, 1960.

_____. *A History of Religious Ideas*, 3 vols. Trad. Willard J. Trask. Londres e Nova York, 1985.

_____. *Images and Symbol, Studies in Religious Symbolism*. Trad. Philip Mairet. Princeton, 1991.

ESPOSITO, John; MOGAHED, Dalia. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Based on the Gallup World Poll*. Nova York, 2007.

_____. (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. Nova York e Oxford, 1983.

FAKHRY, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. Nova York e Londres, 1970.

FANTOLI, Annibale. *Galileo: for Copernicanism and the Church*. Trad. George Coyne. Cidade do Vaticano, 1996.

FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trad. George Eliot. Nova York, 1957.

FINDLAY, J. N. *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*. Nova York, 1966.

FINGARETTE, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. Nova York, 1972.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *The Bible Unearthed, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. Nova York e Londres, 2001.

FINNOCHIANO, Maurice A. (ed. e trad.). *The Galileo Affair: a Documentary History*. Berkeley, 1989.

FISHBANE, Michael. *Text and texture, Close Readings of Selected Biblical Texts*. Nova York, 1979.

_____. *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington e Indianápolis, 1989.

_____. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*. Cambridge e Londres, 1998.

FRANK, William A.; WOLTER, Allan B. . *Duns Scotus: Metaphysician*. Indiana, 1995.

FREDRICKSEN, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. Londres, 2000.

FREEMAN, Charles. *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*. Nova York e Londres, 1999.

FREI, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven, Londres, 1974.

FREUD, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. Trad. e ed. James Strachey. Nova York, 1961.

_____. *The Future of an Illusion*. Trad. e ed. James Strachey. Nova York, 1961.

_____. *Totem and Taboo*. Londres, 1990.

_____. *Moses and Monotheism*. Londres, 1990.

_____. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Trad. e ed. James Strachey. Nova York, 1965.

FRIEDMAN, Richard Eliot. *Who Wrote the Bible?*. Nova York, 1987.

FULLER, Steve. *Kuhn vs Popper: the Struggle for the Soul of Science*. Londres, 2003.

FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. Londres, 1975.

GALAMBUSH, Julia. *The Reluctant Parting: How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book*. San Francisco, 2005.

GALILEI, Galileu. *Dialogues Concerning Two Sciences*. Trad. Henry Crew e Alfonso de Salvio. Nova York, 1914.

GAY, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. 1. *The Rise of Modern Paganism*. Nova York, 1968; 2. *The Science of Freedom*. Nova York, 1969.

_____. *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*. New Haven e Londres, 1987.

- GILSON, Etienne. *The Unity of Philosophical Experience*. Nova York, 1937.
_____. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1944.
_____; LANGAN, Thomas. *Modern Philosophy, Descartes to Kant*. Nova York, 1963.
- GOTTLIEB, Anthony. *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*. Londres, 2000.
- GOULD, Stephen Jay. *The Flamingo's Smile*. Nova York, 1985.
_____. *Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life*. Londres, 2001.
- GRANT, Edward, (ed.). *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, 1974.
_____. "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages". *Viator*, 10, 1979.
_____. *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages*. Cambridge, 1981.
- GREEN, Arthur (ed.). *Jewish Spirituality*, 2 vols. Londres, 1986, 1989.
- GREGÓRIO de Nissa. *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*. Trad. H. A. Wilson. Nova York, 1893.
_____. *The Life of Moses*. Trad. A. J. Malherbe e E. Ferguson. Nova York, 1978.
_____. *Commentary on the Song of Songs*. Trad. Casimer McCambley. Brookline, 1987.
_____. *The Catechetical Oration of St Gregory of Nyssa*. Trad. J. H. Strawley. Londres, 1903.
- GRIFFITH, Ralph T. H. (trad.). *The Rig Veda*. Nova York, 1992.
- GUTHRIE, W. K. C. *The Greek Philosophers*. Londres, 1967.
- GUTTMANN, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Trad. David W. Silverman. Nova York, 1964.
- HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*, 2ª ed. Trad. Jeremy J. Shapiro. Londres, 1978.
- HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life; Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trad. Michael Chase; ed. e introd. Arnold I. Davidson. Oxford, 1995.
- HARRIS, Sam. *A morte da fé: Religião, terror e o futuro da razão*. São Paulo, 2009.
_____. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo, 2007.
- HATCH, Nathan O. *The Democratization of American Christianity*. New Haven e Londres, 1989.

HAUGHT, John F. *God and the New Atheism, A Critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens*. Louisville e Londres, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Essays on the History of Philosophy*. Trad. E. S. Haldane e Frances H. Simson. Atlantic Highlands, 1983.

_____. *The Phenomenology of Mind*. Trad. J. B. Baillie. Londres, 1931.

HEIDEGGER, Martin. *Identity and Difference*. Trad. Joan Stambaugh. Nova York, 1969.

_____. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie e Edward Robinson. Nova York, 1962.

_____. *The Principle of Reason*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington, 1991.

HEISENBERG, Werner. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. Nova York, 1971.

HICK, John. *The Existence of God*. Londres, 1964.

HILL, Christopher. *The World Turned Upside Down*. Nova York, 1972.

HITCHENS, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Nova York, 2007.

HODGSON, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. Chicago e Londres, 1974.

HOLBACH, Paul Heinrich Dietrich, barão d'. *The System of Nature: Or, Laws of the Moral and Physical World, with notes by Diderot*. Trad. H. D. Robinson. Nova York, 1835.

HOLCOMB, Justin E. (ed.). *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*. Nova York e Londres, 2006.

HUDSON, Donald. *Wittgenstein and Religious Belief*. Londres, 1975.

HUME, David. *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion*. Oxford, 1993.

HUXLEY, Thomas H. *Science and Christian Tradition: Essays*. Nova York, 1898.

INGERSOLL, Robert G. *The Works of Robert G. Ingersoll*, 3 vols. Nova York, 1909.

IZUTSU, Toshiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qu'ran*. Montreal e Kingston, 2002.

JASPERS, Karl. *The Origin and Goal of History*. Trad. Michael Bullock. Londres, 1953.

_____. *The Great Philosophers: The Foundations*. Ed. Hannah Arendt; trad. Ralph Mannheim. Londres, 1962.

JONES, Gareth. *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Oxford, 2004.

- JULIANA de Norwich. *Revelations of Divine Love*. Trad. Clifton Wolters. Londres, 1966.
- KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trad. Lewis White Beck. Chicago, 1949.
- _____. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trad. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson. Nova York, 1960.
- _____. *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. Londres, 1963.
- KATZ, Steven (ed.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford, 1992.
- KEARNS, Edward J. *Ideas in 17th Century France*. Manchester, 1979.
- KEDDIE, Nikki R. *Religion and Politics in Iran: From Quietism to Revolution*. New Haven e Londres, 1983.
- KENNY, Antony. *The Five Ways*. Londres, 1969.
- KEPLER, Johannes. *Mysterium Cosmographicum: The Secret of the Universe*. Trad. A. M. Duncan; introd. e comen. E. J. Aiton; pref. I. Bernard Cohen. Nova York, 1981.
- KERR, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford, 2002.
- KHOMEINI, Sayeed Ruhollah. *Islam and Revolution*. Trad. e ed. Hamid Algar. Berkeley, 1981.
- KOESTLER, Arthur. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. Introd. Herbert Butterfield. Nova York, 1963.
- KORS, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton, 1976.
- _____. *Atheism in France, 1650-1729: The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton, 1976.
- KOYRE, Alexandre. *From the Classical World to the Infinite Universe*. Baltimore, 1957.
- _____. *Metaphysics and Measurement*. Cambridge, 1968.
- KUHN, Thomas. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, 1957.
- _____. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago e Londres, 1963.
- LA METTRIE, Julien Offray de. *Man, a Machine*. Ed. e trad. Gertrude Carmen Bussey. La Salle, 1943.
- LANGFORD, Jerome L. *Galileo, Science and the Church*, ed. revista. Ann Arbor, 1971.
- LAPLACE, Pierre Simon de. *Exposition du système du monde*. Paris, 1865.

- LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge, 1985.
- LEBVRE, Louis. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Trad. Beatrice Gottlieb. Cambridge, 1977.
- LECLERCQ, Jean. *Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. Trad. Catherine Misrahi. Nova York, 1974.
- LEROI-GOURHAN, André. *Treasures of Pre-historic Art*. Nova York, s/d.
- _____. *Les Religions de la préhistoire: Paléolithique*. Paris, 1964.
- LEVINAS, Emmanuel. *On Escape*. Trad. Beltina Bergo. Stanford, 2004.
- _____. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh, 1998.
- LINDBERG, David C.; NUMBERS, Ronald L. (eds.). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles e Londres, 1986.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford, 1975.
- LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Londres, 1957.
- _____. *In the Image and Likeness of God*. Londres, 1975.
- LOUTH, Andrew. *The Origins of Christian Mysticism: From Plato to Denys*. Oxford, 1981.
- _____. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford, 1983.
- _____. *Denys the Areopagite*. Wilton, 1989.
- _____. *Maximus the Confessor*. Londres, 1996.
- LOVEJOY, David. *Religious Enthusiasm in the New World: From Heresy to Revolution*. Cambridge e Londres, 1985.
- LUCAS, J. R. "Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter". *The Historical Journal*, 22, 1979.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition*. Trad. Geoff Bennington e Brian Massami. Minneapolis, 1984.
- MACINTYRE, Alasdair; RICOEUR, Paul. *On the Religious Significance of Atheism*. Nova York, 1969.
- MACHAMER, Peter (ed.). *The Cambridge Companion to Galileo*. Cambridge, 1998.
- MACKIE, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford, 1982.
- MACQUARRIE, John. *Thinking about God*. Londres, 1975.
- _____. *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. Londres, 1984.

- MCCABE, Herbert, OP. *God Matters*. Londres, 1987.
- _____. *God Still Matters*. Londres e Nova York, 1992.
- MCGINN, Bernard; MEYENDORFF, John. *Christian Spirituality: Origins to Twelfth Century*. Londres, 1985.
- MCGRATH, Alister. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford e Nova York, 1987.
- _____. *Reformation Thought*. Oxford e Nova York, 1988.
- _____. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, 1990.
- _____. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. Londres e Nova York, 2005.
- _____. *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life*. Malden, 2005.
- MCINTOSH, Mark A. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Oxford, 1998.
- MCLEOD, Hugh. *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, 2003.
- MARCEL, Gabriel. *Being and Having*. Londres, 1965.
- MARION, Jean-Luc. *God without Being*. Trad. Thomas A. Carlson. Chicago, 1991.
- MARSDEN, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*. Oxford e Nova York, 1980.
- MARTIN, Michael (ed.). *Atheism: A Philosophical Justification*. Filadélfia, 1991.
- _____. (ed.). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, 2007.
- MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott (eds.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago e Londres, 1991.
- _____. *Fundamentalisms and Society*. Chicago e Londres, 1993.
- _____. *Fundamentalisms and the State*. Chicago e Londres, 1993.
- _____. *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago e Londres, 1994.
- _____. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago e Londres, 1995.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *On Religion*. Introd. Reinhold Niebuhr. Nova York, 1964.
- _____. *Early Writings*. Trad. Rodney Livingstone e Gregor Benton. Londres, 1975.
- MASTERSON, Patrick. *Atheism and Alienation: A Study in the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*. Dublin, 1971.
- MATHER, Cotton. *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries of Nature, with Religious Improvements*. Reprodução fac-símile; introd. Josephine K.

Piercy. Gainesville, 1968.

MÁXIMO o Confessor. *Maximus Confessor: Selected Writings*. Trad. George C. Berthold. Nova York, 1985.

MESLIER, Jean. *Oeuvres complètes de Jean Meslier*. Ed. Deprun Desné e Albert Seboul. Paris, 1970.

MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*. Nova York e Londres, 1975.

MILL, John Stuart. *Three Essays on Religion*. Londres, 1974.

MONOD, Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. Trad. Austray Wainhouse. Nova York, 1972.

MONTEFIORE, C. G.; LOEWE, H. *A Rabbinic Anthology*. Nova York, 1974.

MOORE, James R. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America*. Cambridge, 1979.

MOORE, Laurence R. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. Oxford e Nova York, 1986.

NASR, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities in Islam*. Londres, 1971.

_____. *Islamic Spirituality: Foundation*. Londres e Nova York, 1987.

_____. *Islamic Spirituality: Manifestations*. Londres e Nova York, 1991.

NEWTON, Isaac. *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*. Trad. Andrew Motte (1729), revista por Florian Cajori. Berkeley e Los Angeles, 1962.

_____. *Opticks or a Treatise on the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Pref. Albert Einstein; introd. sir Edmund Whittaker e L. Tilling. Nova York, 1952.

_____. *The Correspondence of Isaac Newton*, 7 vols.: vols. 1-3 ed. H. W. Turnbull; vol. 4 ed. J. F. Scott; vols. 5-7 ed. A. R. Hall e L. Tilling. Cambridge, 1959-77.

_____. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Ed. e trad. A. R. e Marie Boas Hall. Cambridge, 1962.

NICHOLSON, Ernest. *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Trad. R. J. Hollingdale. Londres, 1961.

_____. *Twilight of the Idols: The Antichrist*. Trad. R. J. Hollingdale. Londres, 1968.

_____. *The Gay Science*. Trad. Walter Kaufman. Nova York, 1974.

_____. *The Birth of Tragedy*. Trad. Shaun Whiteside; ed. Michael Turner. Londres, 1993.

NOLL, Mark A (ed.). *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford e Nova York, 1990.

NORTON, Charles Eliot. *Letters of Charles Eliot Norton with Biographical Comment*, 2 vols. Ed. Sara Norton e M. A. DeWolfe. Boston, 1913.

NUMBERS, Ronald E. *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*. Berkeley, Los Angeles e Londres, 1992.

OLIVELLE, Patrick. Ed. e trad. *Upanisads*. Oxford e Nova York, 1992.

ONG, Walter J., SJ. *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca, 1971.

ORÍGENES. *Origen: On First Principles*. Ed. e trad. G. W. Butterworth. Gloucester, 1973.

OTTO, Rudolf. *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Trad. John W. Harvey. Oxford, 1923.

PALEY, William. *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. Oxford, 1802.

PANIKKAR, Raimundo *The Trinity and the Religious Experience of Man*. Londres e Nova York, 1973.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Trad. e ed. A. J. Krailsheimer. Harmondsworth, 1966.

PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition*, 5 vols. Chicago e Londres, 1971-89.

_____. (ed.). *Modern Religious Thought*. Boston, 1990.

PLATÃO. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianápolis, 1997.

_____. *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII*. Ed. William Hamilton. Londres, 1973.

POLANYI, Michael. *Knowing and Being*. Londres, 1969.

POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Londres, 1959.

_____. *Unended Quest*. Londres, 1992.

PRESTIGE, G. L. *God in Patristic Thought*. Londres, 1952.

QUTB, Sayid. *Milestones*. Delhi, 1981.

RAHNER, Karl. *Theological Investigations III*. Trad. Karl-H e Boniface Kruger. Londres, 1966.

_____. *Theological Investigations IV*. Trad. Kevin Smith. Londres, 1966.

_____. *Theological Investigations V*. Trad. Karl-H Kruger. Londres, 1966.

- _____. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. Trad. William V. Dych. Nova York, 1982.
- RAITT, Jill; MCGINN, Bernard; MEYENDORFF, John (eds.). *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. Londres, 1988.
- RHEES, Rush (ed.). *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Totowa, 1981.
- ROBINSON, John. *Honest to God*. Londres, 1963.
- ROLLE, Richard. *The Fire of Love*. Trad. Clifton Wolters. Londres, 1972.
- ROREM, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto, 1984.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*. Trad. Roger T. Masters e Judith R. Masters. Nova York, 1964.
- _____. *Émile*. Trad. Allan Bloom. Nova York, 1979.
- _____. *The Social Contract*. Trad. Maurice Cranston. Nova York, 1984.
- RUBENSTEIN, Richard L. *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism*. Nova York, 1966.
- RUSCH, W. G. (ed.). *The Trinitarian Controversy*. Filadélfia, 1980.
- SANDERS, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. Londres, 1993.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trad. John Oman. Nova York, 1958.
- _____. *The Christian Faith*. Trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart. Edimburgo, 1928.
- SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Nova York, 1954.
- _____. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Trad. Ralph Manheim. Nova York, 1965.
- _____. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*. Nova York, 1971.
- _____. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. Londres e Princeton, 1973.
- SCOTUS, Duns. *Philosophical Writings*. Ed. e trad. Allan Wolter. Edimburgo, 1962.
- SHERRARD, P.; WARE, K. (ed. e trad.). *The Philokalia*. Londres, 1979.
- SILVERMAN, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*. Northwood, 1995.
- SLOEK, Johannes. *Devotional Language*. Trad. Henry Mossin. Berlim e Nova York, 1996.
- SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford, 1941.
- SMART, J. J. C.; HALDANE, J. J. *Atheism and Theism*. Oxford, 1996.

SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Nova York e Londres, 1990.

_____. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Nova York e Londres, 2001.

SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion, a New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. Nova York, 1962.

_____. *Belief and History*. Charlottesville, 1985.

_____. *Faith and Belief*. Princeton, 1987.

_____. *Towards a World Theology, Faith and the Comparative History of Religion*. Londres, 1981.

_____. *What Is Scripture?: A Comparative Approach*. Londres, 1993.

SOUTHERN, R. W. (ed. e trad.). *Vita Sancti Anselmi by Eadmer*. Londres, 1962.

STEINER, George. *Language and Silence*. Londres, 1967.

_____. *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture*. New Haven, 1971.

_____. *Real Presences; Is there anything in what we say?*. Londres, 1989.

_____. (ed.). *Is Science Nearing Its Limits?: Conference Convened by George Steiner*. Manchester, 2008.

SZASZ, Ferenc Morton. *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*. University, Ala., 1982.

TARNAS, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. Londres e Nova York, 1991.

TAYLOR, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago, 1984.

TEMPLE, Richard. *Icons and the Mystical Origins of Christianity*. Londres, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae: A Concise Translation*. Trad. e ed. Timothy McDermott. Londres, 1989.

_____. *Thomas Aquinas: Selected Writings* Trad. R. McNery. Harmondsworth, 1998.

_____. *Commentary on St Paul's Epistle to the Ephesians*. Ed. e trad. M. L. Lamb. Albany, 1966.

TILLICH, Paul. *The Courage To Be*. Glasgow, 1962.

_____. *Systematic Theology*, 2 vols. Chicago, 1951, 1957.

_____. *The Religious Situation*. Trad. H. Richard Niebuhr. Nova York e Londres, 1956.

_____. *Theology of Culture*. Londres, 1959.

_____. *A History of Christian Thought*. Nova York, 1969.

- TINDAL, Matthew. *Christianity as Old as the Creation: Or The Gospel a Republication of the Religion of Nature*. Londres, 1730.
- TOLAND, John. *Christianity not Mysterious*. Londres, 1696.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Nova York, 1990.
- TURNER, Denys. *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge, 1995.
- _____. *Faith, Reason and the Existence of God*. Cambridge, 2004.
- TURNER, Frank M. "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension", *Isis*, 69, 1978.
- TURNER, James. *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America*. Baltimore, 1985.
- VATTIMO, Gianni. *The Transparent Society*. Trad. David Webb. Baltimore, 1992.
- _____. *Belief*. Trad. Luca D'Isanto e David Webb. Nova York, 1999.
- _____. *After Christianity*. Trad. Luca D'Isanto. Nova York, 1999.
- _____. *Nihilism and Emancipation*. Ed. Santiago Zabala. Nova York, 2004.
- VERMES, Geza. *Jesus the Jew, a Historian's Reading of the Gospels*. Londres, 1973.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*, 3^a ed. Trad. Janet Lloyd. Nova York, 1996.
- VERNON, Mark. *After Atheism: Science, Religion and the Meaning of Life*. Basingstoke, 2007.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). *Philosophical Dictionary*. Ed. e trad. Theodore Besterman. Londres, 1972.
- WARD, Lester. *Dynamic Sociology*. Nova York, 1883.
- WATT, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford, 1953.
- _____. *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956.
- _____. *Muhammad's Mecca: History and the Qu'ran*. Edimburgo, 1988.
- _____. *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali*. Edimburgo, 1963.
- WEINBERG, Steven. *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*. Londres, 1993.
- WHITE, Andrew Dixon. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 vols. Nova York, 1936.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. D. F. Pears e B. F. McGuinness. Londres, 1961.

_____. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett. Oxford, 1966.

YOVEL, Yirmanyahu. *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols. Princeton, 1989.

Copyright © 2009 by Karen Armstrong

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original

The case for God — What religion really means

Capa

Marcos Kotlhar

Preparação

Lucimara Carvalho

Revisão

Ana Maria Barbosa

Huendel Viana

ISBN 978-85-8086-161-7

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone (11) 3707-3500

Fax (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br